HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA

VI

Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo

POR
TEOFILO URDANOZ, O. P.

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXXVIII

Con censura eclesiástica
Depósito legal: M. 33.850-1988
ISBN: 84-220-0870-X
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR

La filosofía del siglo XX ha proliferado en multitud de corrientes e investigaciones muy variadas, y lleva camino de tener tanta o mayor amplitud que la del siglo pasado. Con el presente volumen no se ha agotado su exposición íntegra, sobre todo porque se ha tratado de ofrecer un adecuado estudio sistemático y desde sus fuentes de los grandes sistemas y filósofos que figuran en este tomo.

La BAC desea complementar la obra con un último volumen, en un esfuerzo por presentar una visión acabada de la filosofía actual. Para él se reserva la otra línea de corrientes y sistemas que abandonan el pensamiento metafísico y ontológico en general y se mueven en un clima empirista y positivista: desde la filosofía de las ciencias positivas, la filosofía analítica, el neopositivismo y positivismo lógico hasta las diversas tendencias del neomarxismo y comunismo, el psicoanálisis y reciente estructuralismo. La división no es cronológica, puesto que dichas filosofías no suceden, sino que son, en líneas generales, contemporáneas a las recensionadas en este volumen. La separación es más bien sectorial y de materias, aunque dentro de estas corrientes se mantendrá una posible sucesión cronológica.

La preparación de dicho último volumen está ya en curso, y con su pronta terminación se habrá dado cima a una síntesis y visión conjunta de la Historia de la Filosofía difícilmente superable.

EL AUTOR

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

VI

INTRODUCCION

Filosofía del siglo XX.—Si ojeamos las diversas obras y manuales que corren sobre la historia de la filosofía, veremos que reina una gran diversidad en la clasificación y enumeración de las edades, fases y períodos en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico.

Sólo existe una cierta unanimidad en la determinación de las tres edades de la historia de la filosofía, correspondientes a las tres grandes edades de la historia del mundo: filosofía antigua, filosofía de la Edad Media, filosofía moderna. Se ha estabilizado la idea de la filosofía antigua como correspondiente a la del pensamiento precristiano y pagano, máxime del mundo grecorromano. También hay bastante consenso en abarcar dentro de la filosofía de la Edad Media—alargando el término—los primeros siglos de la filosofía cristiana con la patrística, unida a los períodos propiamente medievales de filosofía del judaísmo, islámica, la primera escolástica, escolástica floreciente del siglo XIII y el largo período decadente de los siglos XIV y XV.

Sobre el comienzo de la filosofía *moderna* hay bastantes disidencias. Los más la hacen comenzar, en correspondencia con las edades de la historia general, con el Renacimiento y Humanismo. Pero otros muchos, atendiendo a un cambio más profundo de las corrientes ideológicas, señalan su comienzo en el siglo XVII con el racionalismo de Descartes y el empirismo de Bacon. La filosofía moderna iría de 1600 a 1900. Y no faltará quien sostenga que la verdadera filosofía moderna comienza con la «revolución copernicana» de Kant.

Pero la idea de modernidad es muy relativa. Atendiendo a la sucesión cronológica, Descartes, Bacon y el mismo Kant son para nosotros en extremo antiguos. En rigor, los filósofos modernos serían en este sentido los de nuestro tiempo, los que aún viven o muy poco ha desaparecidos. Y si nos fijamos en la influencia o presencia de su pensamiento en el mundo actual, tan modernos podían calificarse Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás como Descartes o Kant. Por otra parte, sobre el final de la filosofía moderna, tampoco pensará nadie, con Hegel, que ésta ha terminado con el idealismo germánico, y de manera especial con su sistema, que él presentaba como la culminación de todo el saber del Espíritu absoluto. «Queda así cerrada la historia de la filosofía», proclamó con hinchada pre-

tensión. El proceso del desenvolvimiento filosófico continuó después de él en marcha aún más acelerada. Y nadie podrá llamar a una forma de pensamiento «la novísima filosofía», como Hegel llamó a la suya, a no ser para un momento fugitivo del devenir de la historia.

Y, puesto que las filosofías posteriores son cada vez más modernas, hubo necesidad de establecer una subdivisión dentro de ella. Surge así la denominación de *filosofía contemporánea,* de acuerdo con la historia general. Pocos son, no obstante, los que hacen coincidir esta novísima etapa con la Edad Contemporánea, que comienza con la Revolución francesa, o quizá nadie. Los cambios profundos del devenir filosófico no suelen marchar paralelos con los de la Historia del mundo. Muchos son los que señalan el comienzo de esta filosofía contemporánea con las últimas décadas del siglo XIX, arrancando desde alguna de las corrientes más significativas de este período y prolongándose por todo nuestro siglo. Y algunos (Hirscher) incluyen en ella casi toda la segunda mitad del XIX. La pauta de la división la daría la aparición de los *neos.* (Aunque ya la neoescolástica y el neotomismo datan de principios del siglo.)

Pero otros denominan la filosofía contemporánea como la del siglo XX (Bréhier, hacia 1890). El cambio de siglo marcaría la transición a nuevas formas de la cultura, de la vida y sociedad occidental, y con ello también a las nuevas corrientes de la filosofía. A todo este movimiento filosófico de nuestro siglo extienden, por ello, algunos el apelativo de *filosofía actual* o de «nuestro tiempo» (McNicholl = *philosophia hodierna),* puesto que una misma generación puede haber llenado lo que va de siglo y podría, por tanto, haber conocido a todos sus pensadores. Es claro que dentro del mismo siglo hay diversos grados de «contemporaneidad» o actualidad. De ahí que algunos también hablen de filosofía «actual», «de hoy», restringiéndola a los últimos filósofos de más vigencia actual, los que en cada momento tienen mayor audiencia y seguimiento. La actualidad entonces se relativiza aún más, porque en cortas etapas se suceden generaciones de jóvenes filósofos que traen nuevas formas de pensamiento, y las que hace pocas décadas estaban de moda son tenidas por anticuadas y superadas.

Para obviar este relativismo, es preferible al narrador del desenvolvimiento filosófico fijar una señalización cronológica. Es lo que se viene adoptando en esta obra. *La filosofía del siglo XX* es, para la historia de la misma, la de aquellas corrientes del pensamiento que se suceden en este siglo y de los auto-

res que escribieron sus obras maduras y más importantes dentro de él. Es además la filosofía del *siglo actual*, coincidente con la que más comúnmente se ha llamado *contemporánea*.

Dentro del mismo, es cierto que se destacan diversos períodos por la aparición de sistemas y corrientes filosóficas predominantes. El panorama de ideas y preocupaciones que va desde el comienzo del siglo hasta los años 1930 es muy distinto del que corre desde esta fecha hasta los años 60, y desde entonces hasta el presente. Algunos autores comienzan a marcar estos períodos, mientras que, según Bochenski, la división se daría por las dos guerras mundiales, a las cuales suceden cambios tan profundos en el ambiente sociocultural y del pensamiento filosófico.

Será, no obstante, más ventajoso por su claridad el método hasta aquí adoptado de estudiar el devenir filosófico por los diversos sistemas que se van sucediendo. Y la clasificación de los sistemas no se hace por algunas notas generales (v. gr., sistemas analíticos, sintéticos), sino por los pensadores importantes que los han estructurado o dado nueva configuración y sesgo a alguna corriente anterior y atendiendo en lo posible al orden cronológico. Dentro de los mismos se establecen las mutuas influencias, conexiones e interdependencias de unos y otros. Las filosofías van así ligadas, como es lógico, a los grandes pensadores, que son siempre los guías de las masas.

1. **Caracterización de la filosofía del siglo XX.**—Si el desarrollo de la filosofía en la historia forma una corriente ininterrumpida que sólo artificialmente puede seccionarse en cortes totalmente distintos con el cambio de los siglos, lo cierto es que a esta filosofía del XX, llamada contemporánea, se le atribuyen en su conjunto una serie de rasgos o caracteres generales que la configuran como una fisonomía nueva y bastante distinta de la filosofía moderna del racionalismo y de la del siglo XIX. De estas caracterizaciones, más o menos subjetivas, podemos entresacar algunas más salientes.

Ante todo, se ha señalado que esta filosofía ha surgido al compás de una *revolución cultural* muy profunda y como fruto de ella. Hacia fines del siglo pasado y comienzos de éste se verificaba una honda transformación, no sólo en filosofía, sino también en la ciencia, en el arte, en la vida política y social. Parece que terminaba una fase de nuestra cultura occidental y se abría una nueva cultura que aún sigue en plena evolución. Nuestra civilización semeja haber cambiado más en los últimos sesenta años que en los tres siglos precedentes. Con

razón puede decirse que se ha iniciado en torno a 1900 un nuevo período, el actual, tanto en la filosofía como en las demás ramas de la vida cultural. Baste apuntar a algunos acontecimientos.

Se señalan como los grandes factores y signos de las hondas transformaciones económicas, políticas y sociales, el cataclismo de la primera guerra mundial, que tantos cambios introdujo en la repartición estructural de las naciones; la introducción y expansión del comunismo y el afán incontenible de democracia y libertad del hombre a todos los niveles, que se ha apoderado del mundo desda la crisis de la segunda guerra mundial y liberación de las dos principales dictaduras. Los progresos de la técnica han logrado una facilidad y multiplicación de comunicaciones nunca antes conocida, con lo que los cambios de ideas e influencias mutuas son constantes; la vida y relaciones internacionales se han intensificado y ninguna nación se sustrae al concierto de la comunidad de los pueblos.

Las más radicales transformaciones han partido sobre todo de las *ciencias*. Los hitos principales los marcan el descubrimiento de la radiactividad y la estructura del átomo en la transición del pasado siglo al presente (descubrimiento de los rayos X por Röntgen [1895], de la radiactividad del uranio por Becquerel [1896] y del radio por los esposos Curie [1900], de los corpúsculos eléctricos negativos o electrones por Thomson [1897], de la estructura orbital del átomo por Rutherford y Bohr [1900-1912], de la teoría electromagnética de Maxwell [1869] y Hertz [1888], de la teoría de los *quanta* por Max Planck [1901], etc.), que han revolucionado la concepción física de la materia. Desde entonces las ciencias físico-químicas y electrónicas se han desarrollado de manera espectacular, hasta tratar, a través de sus aplicaciones técnicas y de la astrofísica, de dominar el mundo de la materia.

Pero también las ciencias más teóricas han entrado en profundas *crisis* por efecto de esta imagen transformada de la realidad física. En virtud de la teoría quantista de Planck, que detecta las fuentes inmensas de la energía nuclear; de la relatividad especial de Einstein (1905) y de su relatividad generalizada (1916), los científicos han abandonado la concepción mecanicista de Descartes-Newton, con la imagen newtoniana de un mundo en que todo se mueve por la ley universal de la gravedad en un espacio y tiempo absolutos e infinitos. Las matemáticas relativizan las nociones y criterios comunes de mensurabilidad: distancia, tiempo, velocidad, la misma masa de los cuerpos, reduciéndolos a simples funciones relativas. Y las

geometrías no euclidianas representan también una imagen del espacio con nuevas coordenadas, como el continuo cuatridimensional o espacio-temporal, que asimismo relativizan cualquier visión estática y objetiva del mundo. De este modo se abandonan principios fundamentales del sentido común, sustituidos por nuevos postulados o simples hipótesis cuyo valor se mide por su verificabilidad en la experiencia inmediata.

El resultado es por necesidad un profundo *relativismo* y *agnosticismo* respecto de la realidad ontológica del mundo. Se abandonan las categorías clásicas de sustancia, causalidad, etc., y las ciencias ya no tratan de representar el orden ontológico de las cosas en sí, concluyendo en simples representaciones físico-matemáticas que, mediante formulaciones abstractas, quieren expresar la realidad inteligible reducida a relaciones entre los hechos de experiencia.

2. **Características de la nueva filosofía.**—Es claro que estas profundas transformaciones, sobre todo de las ciencias y de la crítica de las mismas, han influido poderosamente en el desarrollo y direcciones de la filosofía contemporánea. Se señalan, por eso, diversas características de la misma, algunas de las cuales podemos resaltar aquí.

a) *Actitud antipositivista.*—La reacción contra el positivismo predominante en el siglo anterior vino muy pronto. Bergson inició ya la dirección antipositivista, impulsando a otros filósofos y escuelas a liberarse del yugo del mecanismo clásico y de sus leyes científicas. Los neokantianos y neohegelianos marcan también un rumbo a la filosofía contrario al positivismo científico. Husserl construía su método para la evolución de la filosofía independiente de la ciencia, y los existencialistas se apartan netamente del positivismo en sus análisis del ser y de la existencia humana.

Pese a todo, estos y otros pensadores no abandonaron plenamente el fondo positivista en cuanto que no sobrepasan los límites de la experiencia, sobre todo interior, ni se elevan al orden ontológico ni a la verdadera metafísica. La sustancia positivista subyace en sus especulaciones de la vida, de las esencias fenoménicas y de la analítica existencial temporalista.

b) *Actualismo.*—En razón de este fondo empírico y fenomenista, casi todos estos pensadores retienen una concepción actualista de la realidad. Su interés se centra en el devenir, en el puro acontecer de los hechos, en la evolución continua de las formas, sea biológicas, de las estructuras sociales o de todo lo que adviene en la historia. Les repugna toda visión es-

tática y «cosista» del mundo y de la realidad, y todo lo contemplan bajo el prisma de lo *dinámico* y evolutivo, de las formas cambiantes y en constante transformación. El actualismo de esta filosofía niega en general la existencia de las sustancias, o al menos nada quiere saber de una realidad ontológica subyacente. También aquí es dominante la influencia de las ciencias, que tiende a disolver la masa y la materia en puro dinamismo energético.

c) *Relativismo e historicismo.*—Por influencia también de este dinamismo evolutivo y de la crisis de las ciencias, el relativismo se ha apoderado de los modos de pensar modernos. Como las ciencias ponen en cuestión las evidencias de los principios matemáticos y axiomas de la geometría euclídea, reduciendo todo a simples probabilidades e hipótesis verificables, así la filosofía rechaza las esencias fijas y leyes inmutables en el campo ontológico, axiológico y de las leyes y valores morales. Este relativismo se expresa y configura principalmente como historicismo. Todo se contempla en el devenir de la historia y siguiendo el flujo cambiante de lo histórico. Las concepciones más firmes y arraigadas de la humanidad, las estructuras sociales y culturales, las instituciones y valoraciones morales, son sometidas al fluir inexorable de la historia y de sus cambios evolutivos. Estas instituciones y valoraciones perecen y han de dar paso a otras nuevas, siguiendo el proceso cambiante de las estructuras sociales y de las culturas. Desde el historicismo vitalista de Dilthey, la concepción historicista se ha apoderado de la mentalidad moderna, extendiéndose aún con más fuerza a la teología cristiana.

d) *Personalismo antropocéntrico.*—Desde Max Scheler ha ido *in crescendo* el personalismo, el momento primario puesto en la persona humana en todos los campos de la filosofía. Desde todas las corrientes, no sólo espiritualistas, sino también del materialismo marxista, se proclama y se subraya la dignidad de la persona humana, como centro de todos los valores. Los filósofos existencialistas han dado a este personalismo una forma más subjetiva, convirtiéndolo en verdadero antropocentrismo. Ya no sólo se proclama, en mayor o menor grado, la autonomía de la persona humana en el orden axiológico y moral, sino que el hombre existencial es colocado como centro del universo y lugar en que se desvela el ser; el mundo se convertiría más bien en el entorno del existente humano, del que recibiría su sentido y significación ontológica. Este antropocentrismo es contrapuesto entonces al «cosmocentrismo» de la

filosofía antigua, sobre todo de los griegos, que era una visión objetivista de la realidad cósmica. De ahí provienen las nuevas direcciones de una «metafísica antropocéntrica», que se apuntan especialmente en el ámbito de la teología. Como apoyadas en la especulación existencialista, tales direcciones tienen un matiz claramente subjetivista e idealista, cerrando toda salida a la verdadera ontología realista. Y, por otra parte, se multiplican asimismo los estudios de la antropología en sus diversas vertientes, que ponen de manifiesto el interés prevalente del pensamiento actual hacia la persona humana y sus expresiones culturales.

e) *Irracionalismo.*—La nota del irracionalismo se acentúa cada vez más en el pensamiento contemporáneo. Ya Bergson establece una crítica de la inteligencia en toda la línea. Nuestra facultad racional deforma la realidad en sí con sus conceptualizaciones que disgregan en planos y cortes la corriente única de la vida para los fines de la acción. Sólo la intuición penetra la realidad profunda, consistente en la duración. Los filósofos vitalistas siguieron esta ruta, sosteniendo (como antes Schopenhauer y Nietzsche) que el impulso fundamental y creador de la vida, con su fuerza ciega e irresistible, no puede ser aprisionado en esquemas ni explicarse por las leyes de la razón.

Los filósofos modernos se complacen en sustituir la facultad racional por la experiencia y la intuición, como fuentes propias del conocimiento. Las ideas universales se tienen como totalmente inadecuadas para interpretar la experiencia, lo mismo que las leyes generales no pueden apresar la realidad concreta y singular en toda su riqueza. Freud y el psicoanálisis han tratado de detectar en el subconsciente, es decir, en un fondo irracional, las raíces del comportamiento humano y hasta la fuente oscura de donde brotan las ideologías y las instituciones sociales. Y el método de Husserl intenta investigar en un reino *prelógico,* el de la experiencia inmediata y originaria que precede al pensamiento conceptual, la fuente más pura de la filosofía. Esta esfera prelógica, y por tanto irracional, sería, no obstante, la fuente y condición necesaria del conocimiento consciente.

Filósofos y científicos rivalizan con sus críticas en destacar los elementos irracionales del mundo y de la vida. Y se generaliza la desconfianza en la razón para lograr una explicación coherente del mundo. Los principios que se reputaban hasta ahora como evidentes, las leyes físicas, las normas morales, son sometidos a la crítica y juzgados como simples hipótesis o con-

venciones, privadas de racionalidad. La realidad del mundo, con su enorme complejidad, no parece ya que pueda ser comprendida y explicada por un sistema racional, sino que debe investigarse mediante análisis particulares. Lo irracional extiende también sus manifestaciones al campo de la cultura y se expresa en el arte abstracto y surrealista, en la literatura del absurdo y, sobre todo, en el dominio moral y político-social, donde los hombres rehúyen someter su conducta a las normas éticas recibidas y al lenguaje de la razón, entregándose a todas las formas de protesta y contestación subversiva. *El irracionalismo,* la revuelta contra la razón de que hacía gala Unamuno, es, por tanto, una de las notas más significativas del pensamiento moderno [1].

f) *Pluralismo.*—Es, por fin, una caracterización muy saliente de la filosofía actual. Ante todo, porque la mayoría de los filósofos son pluralistas y se enfrentan al monismo idealista y materialista del siglo XIX. Pero de manera especial se ha de entender el pluralismo de las ideas y concepciones del mundo. Los más variados sistemas tienen sus representantes y surgen otras filosofías nuevas en el proceso acelerado del pensar filosófico.

Por los años 1946, Bochenski clasificaba la filosofía contemporánea en sus corrientes principales: empirismo o filosofía de la materia, idealismo, filosofía de la vida, fenomenología, filosofía de la existencia y metafísica. La clasificación en seis grupos se justificaría como manifestación de las seis actitudes decisivas de nuestro tiempo [2]. Tal sería una simplificación excesiva, teniendo en cuenta sobre todo las corrientes más recientes. Cada uno de esos títulos se pluraliza en ramificaciones las más dispares. El fondo del empirismo se mantiene no sólo en el materialismo común y en el neomarxismo, sino en el neopositivismo actual y en el cienticismo, y subyace en la mayoría de las otras corrientes. El idealismo se reparte en neokantianos y neohegelianos de diversos matices. Las concepciones vitalistas son también múltiples. La fenomenología fluctúa entre tendencia idealista y realista y ha pasado más bien a ser

[1] La bibliografía sobre el irracionalismo moderno, además de las furiosas invectivas de nuestro Unamuno contra la razón (no es el primero; «esa vieja hembra engañosa», la apelaba Nietzsche), es muy abundante. Así, K. JASPERS, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* (Munich 1950; vers. franc., París 1953); G. LUKÁCS, *Zerstörung der Vernunft* (1951; vers. franc., París 1958); VARIOS, *La crise de la raison dans la pensée contemporaine* (Brujas 1960); W. BARRETT, *Irrationale Man* (Londres 1961); L. I. HOROWITZ, *Radicalism and the Revolte against Reason* (Nueva York 1961); L. HOBGEN, *The Retreat from Reason* (Londres 1937); B. RUSSELL, *Let the People Think* (Londres 1941); R. CRAWHAY-WILLIAMS, *The Conmforte of Unreason* (Londres 1947)

[2] I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual (Europäische Philosophie der Gegenwart)*, vers. de E. IMAZ (México [2]1951), p.47ss.

un método del que hacen uso otros investigadores. El existencialismo, igualmente, se orienta en direcciones opuestas, sea hacia una existencia mundana, sea hacia la Trascendencia divina. Y la metafísica se cultiva tanto en clave existencial y antropocéntrica como en la verdadera dirección aristotélico-tomista. Además, coexisten muchas otras corrientes más o menos autónomas, como el personalismo, el historicismo, filosofía de los valores, pragmatismo, naturalismo neorrealista, más la variedad de corrientes a que ha dado lugar el neopositivismo reciente, como la filosofía analítica, lógico-matemática, lingüística, estructuralismo, etc.

La filosofía contemporánea es, pues, eminentemente pluralista. El pluralismo es uno de los rasgos más típicos del pensar actual. Menos que nunca esta filosofía se pone acorde en una forma de pensamiento única; su tendencia es hacia la dispersión, hacia la abigarrada pluralidad de concepciones bajo el signo de la libertad.

3. **Rasgos externos.**—Así pueden llamarse con Bochenski una serie de caracteres exteriores que son *signos positivos* de la filosofía del tiempo actual.

a) *Fecundidad.*—La actividad filosófica es incesante y fecundísima en nuestro tiempo. Se cultiva la filosofía mucho más que en tiempos pasados y a todos los niveles, desde las escuelas medias hasta las universidades y centros especializados. El ansia de saber es incontenible, no sólo del saber positivo de las ciencias, de la historia y de las artes, sino también del saber superior o filosófico. La filosofía no sólo representa una especialidad universitaria cultivada por unos pocos, sino que ha trascendido a todas las clases cultas. Algún conocimiento de la filosofía y de los sistemas de grandes pensadores forma parte de la cultura de nuestro tiempo. Todos pueden así conversar y discutir sobre un tema de filosofía, que al fin constituye la esfera más noble de la actividad racional. Y a cada hombre concierne tener su «filosofía» o explicación última del mundo y de su existencia.

No es extraño, por tanto, que se hayan multiplicado los productos y manifestaciones del pensar filosófico. Cada día surgen por doquier nuevos filósofos, y es inmensa la riqueza y variedad de sus estudios y publicaciones. Se cuentan por millares los títulos de trabajos que aparecen cada año, y por centenares las revistas más o menos especializadas de filosofía en el mundo, de centros que promueven congresos, reuniones y círculos filosóficos.

A este aspecto cuantitativo y de actividad filosófica intensa hay que añadir la dimensión cualitativa, la diversidad en el planteamiento de los problemas y la aparición de gran número de aportaciones realmente importantes. Se han abierto caminos y planteamientos nuevos en el campo de la investigación filosófica, como son los de la lógica matemática, analítica semiótica, antropología y sociología, donde las investigaciones han sido de tanta novedad, riqueza y valor. Y son incontables los estudios de investigación en la filosofía histórica, que han dado lugar a una profunda penetración y esclarecimiento de la filosofía del pasado.

b) *Especialismo.*—No obstante haber aumentado en difusión y vulgarización, la filosofía contemporánea ha progresado en especialización y tecnicismo. Todas las escuelas disponen de un aparato conceptual especial, dotado de ricas significaciones abstractas, y operan con un virtuosismo mental alambicado y sutil. En este virtuosismo significativo y difícil terminología abstracta rivalizan las distintas corrientes como el existencialismo, fenomenología, neopositivismo y lógica matemática, que han elaborado cada cual su propio tecnicismo, difícil de superar. Lo cierto es que tales terminologías y sus innovaciones lingüísticas o neologismos penetran e invaden el lenguaje común culto, que se ha hecho cada vez más filosófico.

Pero ello mismo muestra la injusticia de las constantes inculpaciones contra el tecnicismo terminológico de la filosofía aristotélica y escolástica, tenida durante siglos por bárbara y abstrusa, que no obstante era más comprensible y respondía en su realismo a categorías reales. El lenguaje técnico de algunas filosofías se parece más y supera con creces el virtuosismo nominalista de la escolástica decadente del siglo XV.

c) *Mutua interdependencia.*—Por fin, una característica de la filosofía del presente es la intensidad de los contactos entre filósofos de direcciones diversas, así como el establecimiento de relaciones entre los distintos grupos nacionales. Con los comienzos del siglo XX se inicia la serie de Congresos internacionales de filosofía (I, París 1900) y se organizan las reuniones, también internacionales, de carácter sectorial, que se ocupan de materias especiales o abarcan una sola escuela. A esto hay que añadir la fundación de revistas internacionales o en varios idiomas que dan acogida a estudiosos de distintos países. Y sobre todos, los actuales medios de comunicación social y la multiplicación de traducciones difunden con rapidez inmediata las ideas de cualquier pensador en el mundo entero. La filosofía

actual vive así en continua comunicación de ideas y de contactos entre pensadores de las varias corrientes que se influencian mutuamente. Con esto se acrecienta la penetración invasora de las doctrinas más de moda, como el marxismo. Pero no se obtiene unanimidad en el pensamiento, que sigue su camino de dispersión. La filosofía sigue hoy, como nunca, pluralista y de tendencias irreconciliables entre sí.

CAPITULO I

Bergson. Intuicionismo vitalista y devenir universal

Con gran fundamento cabe comenzar la exposición de la filosofía del siglo XX con Enrique Bergson. Es el filósofo más original y brillante en los comienzos del siglo, cuya fama es universal y cuyos escritos obtuvieron inmensa difusión, primero en su país y luego en todo el mundo occidental. Formado en la transición del siglo XIX al nuestro, recibe la herencia de las principales corrientes del pasado siglo, del evolucionismo reinante y de la tradición espiritualista francesa, y reacciona contra el positivismo mecanicista de su época, abriendo paso a algunos de los motivos fundamentales de la filosofía contemporánea. Es llamado el *filósofo de la intuición,* por la temática central de su especulación, y el representante más original y destacado de la nueva filosofía de la vida, que cobró en él la forma más acabada. Aunque recibió múltiples influencias del pasado, su sistema es netamente personal y por su brillantez se destacó sobre todos los otros pensadores del comienzo del siglo.

ENRIQUE BERGSON (1859-1941) *.—*Vida y obras.* Nació en París (18 de octubre) de familia polaca de origen judío, nacionalizada en

* **Bibliografía:** *A Contribution to a Bibliography of H. Bergson* (Nueva York 1913, reseña bibliográfica). Asimismo en *Rev. Intern. Philos.* (1949) n.10; R. GILLOUIN, *H. Bergson* (París 1910; vers. esp., 1912); A. FARGES, *La philosophie de Bergson* (París 1912); J. BENDA, *Le bergsonisme* (París 1912); ID., *Sur le succès du bergsonisme* (París 1914); E. LE ROY, *Une philosophie nouvelle. H. Bergson* (París 1912; vers. esp., Barcelona 1928, 1932); R. BERTHÉLOT, *Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez H. Bergson* (París 1913); J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne* (París 1913, 1930); ID., *De Bergson à Thomas d'Aquin* (Nueva York 1944); CH. PÉGUY, *Note sur Bergson* (París 1914); F. OLGIATI, *La filosofia di H. Bergson* (Turín 1914); J. DE TONQUÉDEC, *Dieu dans «L'Évolution créatrice»* (París 1912); A. THIBAUDET, *Le bergsonisme,* 2 vols. (París 1926); A. KELLER, *Eine Philosophie des Lebens. H. Bergson* (Jena 1914); M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Bergson* (Madrid 1917); V. JANKÉLÉVITCH, *Bergson* (París 1930); R. JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme* (París 1931); E. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson* (París 1931); E. OTT, *Bergson, der Philosoph moderner Religion* (Leipzig 1914); A. METZ, *Bergson et le bergsonisme* (París 1933); M. PÉNIDO, *Dieu dans le bergsonisme* (París 1934); G. MAIRE, *Bergson, mon maître* (París 1935); M. FÉNART, *Les assertions bergsoniennes* (París 1936); A. D. SERTILLANGES, *H. Bergson et le catholicisme* (París 1941); J. ZARAGÜETA, *La intuición en la filosofía de Bergson* (Madrid 1941); D. MARTINS, *Bergson. La intuición como método en la metafísica* (vers. esp., Madrid 1941); J. GAOS, E. NICOL y otros, *Homenaje a Bergson* (Méjico 1941); J. XIRAU PALAU, *Vida, pensamiento y obras de Bergson* (Méjico 1944); L. ADOLPHE, *La philosophie religieuse de Bergson* (París 1946); ID., *La dialectique des images chez Bergson* (París 1951); H. SUNDIN, *La théorie bergsonienne de la religion* (París 1948); L. GIUSSO, *Bergson* (Milán 1949); R. GALEFFI, *La filosofia di Bergson* (Roma 1949); A. MARIETTI, *Les formes du mouvement chez Bergson* (París 1953); N. CIUSSA, *Inchiesta sul bergsonismo* (Sassari 1953); J. DELHOMME, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson* (París 1954); V. MATHIEU, *Bergson: Il profondo e la sua espressione* (Turín 1954); A. CRESSON, *Bergson* (París 1955); R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*

Francia desde 1880. Hizo sus estudios medios en el Liceo Condorcet, distinguiéndose en las disciplinas clásicas y más aún en las matemáticas. Su espíritu matemático era tan penetrante, que suscitó la admiración de los especialistas por la solución del problema propuesto al *Concours général* de 1877, publicada luego en los «Annales de Mathématique». Sus profesores sufrieron una desilusión cuando fue admitido en la sección de letras de la Escuela Normal, en 1878. Allí tuvo por maestros a Ollé-Laprune y Boutroux, y por condiscípulos a Mons. Baudrillat, Durkheim y Jaurès. Pronto se conquistó fama de ingenio original y brillante. En 1881 obtuvo la licencia en Matemáticas y en Letras y el segundo puesto en el diploma de agregado en Filosofía.

Se dedicó inmediatamente a la enseñanza de Filosofía, y ya el mismo año de 1881 era profesor en el Liceo de Angers, pasando luego al Liceo de Clermont-Ferrand (1883-1887). Allí comenzó sus reflexiones filosóficas, que tuvieron como punto de partida la crítica de las ciencias. «Mi intención era consagrarme a lo que entonces se llamaba la filosofía de las ciencias», escribe años más tarde [3]. Fue, en efecto, en los años de Clermont-Ferrand (1884-1886, donde fue también, desde 1885, encargado de conferencias) cuando elaboró lo esencial de su primera obra, *Ensayo sobre los datos inmediatos,* como afirma en su declaración posterior a Ch. du Bos [4]. Comenzaba su crítica sobre el evolucionismo mecanicista de Spencer, cuya validez como filosofía «científica» no le convencía. Un día en que explicaba las paradojas de Zenón y meditaba sobre el movimiento y el tiempo, descubrió «la dirección que debía seguir». Se dio cuenta de que la ciencia alcanza solamente las formas estables resultantes de la evolución y que el movimiento, que es la evolución misma, escapa a los procedimientos científicos y sólo puede ser captado por la intuición.

En 1888 pasó a enseñar en el Colegio Rollin, de París. Fue entonces cuando se doctoró en Letras con la doble tesis *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889) y la obra *Essai sur les données immédiates de la conscience,* que apareció el mismo año de 1889, en el que es nombrado profesor en el Liceo Enrique IV. Por entonces casó con Luisa Neuburger (1891), una prima de Marcel Proust.

La aparición de su segunda obra, *Matière et mémoire* (París 1896), y su fama creciente le abren las puertas de la enseñanza universitaria. De 1897 a 1900 enseñó en la Escuela Normal, pasando ya en 1900 al

(París 1955); G. PFLUG, *H. Bergson. Quellen und Konsequenzen einer inductiven Metaphysik* (Berlín 1959); J. CHEVALIER, *Bergson* (París 1926); ID., *Entretiens avec Bergson* (París 1959); VARIOS, *Pour le centenaire de Bergson* (París 1959); VARIOS, *Hommage à H. Bergson* (Bruselas 1959); VARIOS, *Omaggio a H. Bergson* (Brescia 1959); VARIOS, *Bergson et nous,* en «Actes X Congr. Soc. Philosoph. de langue fr.», 2 vols. (París 1959-60); L. TATARKIEWICZ, *L'esthétique de Bergson et l'art de son temps,* en «Actes X Congr. Soc. phil.», cit. I; J. GUITTON, *La vocation de Bergson* (París 1960); VARIOS, *Hommage solennel à H. Bergson* (París 1960); F. HEIDSIECK, *Bergson et la notion d'espace* (París 1961); H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles* (París 1961); J. FERRATER MORA, *Introducción a Bergson,* en la vers. esp. de *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires 1962) p.7-48; T. HANNA, *The Bergsonian Heritage* (Nueva York 1962); G. MOURÉLOS, *Bergson et les niveaux de réalité* (París 1964); M. FABRIS, *La filosofia sociale di H. Bergson* (Bari 1966); X. ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963) p.163-213; VARIOS, *Les Études bergsoniennes,* vol.I (París 1948); vol.IV (París 1956).

[3] *Carta a W. James* de 9-5-1908, en *Écrits et paroles* II (París 1959) p.294.

[4] En el *Journal* de CH. DU BOS (París 1922), texto en nota 8.

Colegio de Francia como profesor titular, primero de Filosofía griega y romana, sucediendo después a Gabriel Tarde en la cátedra de Filosofía moderna. La Sorbona permaneció cerrada para él, por la hostilidad de los medios académicos tradicionales. La aparición de su obra magna, *L'Évolution créatrice* (París 1907), marca el camino de su máxima celebridad. A sus lecciones acudía un público numeroso y entusiasta, atraído por la perfección literaria de su estilo, por el lenguaje de rara belleza artística y esmaltado de sugestivas imágenes con que revestía sus ideas, y por sus esfuerzos de superación del positivismo, abriendo la trayectoria hacia un cierto espiritualismo. Se sabe por el testimonio de sus oyentes, como Maritain y Péguy, cuán beneficiosa era su influencia para librar a los espíritus de los prejuicios cienticistas y materialistas entonces reinantes.

A partir de 1921, y por razones de salud, comenzó a hacerse sustituir en la cátedra por su discípulo Le Roy, quien le sucedió definitivamente en 1924. Se volvió entonces a una mayor actividad pública dentro de la vida académica, llamado a pronunciar conferencias, y no le faltaron honores ganados por su celebridad. Miembro del Instituto desde 1901, fue elegido para ocupar un puesto en la Academia de Ciencias Morales y Políticas y más tarde en la Academia de Francia (1914). En 1928 obtuvo el premio Nobel de Literatura. Durante la guerra mundial fue encargado de una misión diplomática ante el presidente Wilson, y fue después nombrado presidente del Comité para la Cooperación Intelectual, organizado por la Sociedad de Naciones, cargo que abandonó en 1925 por su estado de salud, agravado por una dolencia artrítica.

Desde *La evolución creatriz,* Bergson sólo venía publicando algunos ensayos breves, conferencias y prólogos. Sus amigos y admiradores le incitaban a la redacción de otra obra importante. Por fin sorprendió con la publicación de su otra magna obra, *Les deux sources de la morale et de la religión* (París 1932), que completa su sistema en lo moral y religioso. En ella manifiesta su clara inclinación y simpatía por el cristianismo, expresada sobre todo en sus encendidos elogios a los místicos católicos y, desde luego, su fe firme en un Dios personal. Ciertamente, su psicología y su filosofía de la vida no llevan a una ontología del suprasensible ni al teísmo. En el cuadro de *La evolución creatriz* apenas se dibuja un panteísmo de corte plotiniano. Pero desde entonces se preocupó hondamente del problema religioso (como tantos otros pensadores no creyentes) y lo estudió con ahínco. Y con ejemplar sinceridad evolucionó profundamente en sus convicciones íntimas, hasta llegar a la afirmación de un Dios personal, conocido en la experiencia mística. En *Les deux sources* se acerca tanto al catolicismo, que se creyó que lo había profesado.

Desde 1935 y más a raíz de su muerte se habló con insistencia en las revistas de la conversión a la fe católica de Bergson; y parece ser, por testimonios particulares, que tuvo intención de pedir el bautismo en secreto. Pero no se convirtió de hecho ni llegó a bautizarse. En su *Testamento* declara no haberse convertido por no separarse de sus her-

manos judíos en la persecución que les amenazaba[5]. Quizá no sólo por la razón oportunista que alega, sino por falta de humildad y convicción interior. El «cristianismo» a que llega no es el cristianismo integral, sino un cristianismo filosófico, que le aparece como culminación de su filosofía. De hecho, Bergson no renunció a ninguno de sus principios filosóficos, que no son conciliables con la dogmática católica. Su cristianismo viene a ser un acercamiento de simpatía hacia el cristianismo «experimental», «intuitivo» de los místicos, o considerados como tales. Pero no al de la Iglesia católica, con sus dogmas y sacramentos.

Bergson murió el 4 de enero de 1941, a los ochenta y dos años. Sus compatriotas le consideran como una de las más puras glorias de la Francia contemporánea.

Obras.—La filosofía de Bergson se contiene sustancialmente en sus cuatro grandes obras: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (París 1889; 96.ª ed. 1961). *Matière et mémoire. Essai sur les relations du corps à l'esprit* (París 1897; 26.ª ed. 1930). *L'Évolution créatrice* (París 1907; 43.ª ed. 1940). *Les deux sources de la morale et de la religion* (París 1432; 100.ª ed. 1961).

Otras dos obras menores fueron también por él directamente publicadas: *Le Rire* (París 1900; 38.ª ed. 1932); *Duré et simultaneité* (París 1922), en que discutía la reciente teoría de Einstein. Asimismo, con los artículos de revistas y conferencias publicadas dio a la luz él mismo dos colecciones: *L'Énergie spirituelle* (París 1919; ed. 20.ª 1934), en que figuran trabajos importantes como *L'Effort intellectuel* (1902), *L'Idée de néant* (1906), *La conscience et la vie* (1911), *L'Âme et le corps* (1912), etcétera. La segunda colección y su publicación última es *La pensée et le mouvant* (París 1934), que lleva dos Introducciones nuevas, y entre los trabajos coleccionados, *Introduction à la métaphysique* (1903), *L'Intuition philosophique* (1911), *La perception du changement* (1911), *Le possible et le réel* (1930), etc. Todos estos trabajos, si bien no contienen nada nuevo sustancialmente, ayudan a un mayor esclarecimiento del pensamiento bergsoniano contenido en aquellas cuatro grandes obras.

En una cláusula de su testamento, Bergson prohibía que se anduviera a la caza de sus textos inéditos: «Yo declaro haber publicado todo lo que quería ofrecer al público. *Yo prohibo formalmente* la publicación de todo manuscrito o de toda porción de manuscrito mío que pudiera encontrarse entre mis papeles o fuera...»[6] En su honradez y sinceridad no quiere que se le atribuyan palabras y textos menos exactamente comprendidos, y renuncia a la gloria de un *Opus posthumum*. Pero no fue

[5] Declaración en su *Testament* del 8-2-1937: «Mis reflexiones me han acercado cada día más al catolicismo, en el que veo el coronamiento del judaísmo. Me hubiera convertido si no hubiera visto prepararse durante años la formidable ola de antisemitismo que va a arrollar el mundo. He querido permanecer con los que mañana serán perseguidos» (texto en diversas publicaciones). De hecho, Bergson asistía, a pesar de su reumatismo, a los actos que los judíos organizaban.

Según el testimonio de E. Le Roy, *Bergson* (vers. esp., Barcelona ²1932), p.111, en todos los escritos de Bergson hasta 1912 no aparece ni una vez la palabra «religión». Y se le tachaba de amoralismo (una mención de la inmortalidad está en la conferencia *El alma y el cuerpo*, de 1912, en *La Energía espiritual* p.806).

[6] Del *Testament* citado por Rose M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur* (París 1955) p.365-366.

del todo atendida su requisición. Posteriormente han sido publicados tres volúmenes de *Écrits et paroles* conteniendo diversos fragmentos, declaraciones y parte de sus cartas[7].

Formación del sistema

Fuentes, punto de partida y dirección.—Si tomamos como expresión del pensamiento original y ya maduro de Bergson las dos obras primeras, se nos presentan como las fases de preparación y formación del mismo. Por ellos debemos comenzar para exponer genética y psicológicamente este sistema. Pero antes señalemos el punto de partida del planteamiento por Bergson de su filosofía, y las fuentes e influencias que en él obraron para desarrollar su pensamiento original.

La formación primera de Bergson fue notoriamente positivista. En la época en que Bergson estudiaba, dos corrientes principales reinaban en las escuelas superiores francesas: las doctrinas de Kant y de sus seguidores neokantianos, y, de otra parte, el evolucionismo de Spencer con los psicólogos positivistas ingleses. Pero Kant «no había ejercido nunca espontáneamente un gran ascendiente sobre mi espíritu». A Kant, sin duda, le conoce bastante, y le critica con frecuencia en sus obras. Por su parte, prefería el estudio de los ingleses, en los que se había formado. Y de una manera especial declara la atracción que sobre él ejercía la doctrina evolucionista de Spencer. Poco a poco se dio cuenta de las debilidades que se encerraban en su sistema de los «Primeros principios». Así el intento primero de Bergson se centró en liberar la doctrina spenceriana de la evolución de esos fallos, profundizando en las *ideas últimas* de la mecánica[8]. Mas la constatación de que

[7] *Ediciones*: *Oeuvres complètes*, 7 vols., ed. A. Skira (Ginebra 1946), ed. crítica por H. GOUHIER y A. ROBINET (París 1959, ed. du Centenaire, [2]1963), a excepción de *Le Rire* y *Durée et simultanéité*; *Écrits et paroles*, por R. M. MOSSÉ-BASTIDE, 3 vols. (París 1957-1959).

TRADUCCIONES: *Obras escogidas*, versión esp. por A. MÍGUEZ (Madrid, Aguilar 1963). Contiene las mismas obras de la edición francesa del Centenario y sobre sus mismos textos publicados antes separadamente en «Presses Universitaires de France». OTRAS TRADUCCIONES: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la Conciencia*, tr. de D. BARNÉS (Madrid 1925); *Materia y memoria*, tr. de M. NAVARRO FLORES (Valencia 1915); *La evolución creatriz*, tr. de C. MALARRIGA (Madrid 1912); *La energía espiritual*, tr. de E. OVEJERO MAURY (Madrid 1928); *Las dos fuentes de la moral y la religión*, tr. de M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (Buenos Aires 1946); *El alma humana*, tr. de M. GARCÍA MORENTE, etc. Empleamos en lo siguiente la traducción de A. Míguez de la edición Aguilar.

[8] *Pensamiento y movimiento*, Introducción I, vers. esp. de A. MÍGUEZ (a esta traducción de la colección Aguilar nos remitimos en adelante), *Obras escogidas* p.934: «Una doctrina nos pareció ya de excepción, probablemente porque nos habíamos adherido a ella en nuestra primera juventud. *La filosofía de Spencer* trataba de tomar la impronta de las cosas y de modelarse sobre el detalle de los hechos. Sin duda, buscaba también su punto de apoyo en vagas generalidades. Nos dábamos perfecta cuenta de la debilidad de los *Primeros principios*. Pero esta debilidad nos parecía radicar en que

el tiempo real o vivido no puede entrar en las fórmulas de la ciencia, porque ésta sólo se interesa en lo que es susceptible de medida, y la medida no puede referirse sino al espacio, le indujo a abandonar a Spencer y darse al estudio de aquellos modos de ser que escapan a la medida y a la ciencia, y requieren una forma de conocimiento diversa. Ello lo va a realizar a través de su crítica del tiempo extendido en el espacio, que la ciencia mide, y penetrando en la visión de su realidad profunda, que es la duración.

La influencia que llevó a Bergson a desprenderse del positivismo o evolucionismo mecanicista de Spencer y emprender otro rumbo proviene de la herencia recibida del *espiritualismo francés* que va desde Maine de Biran (remotamente desde Descartes) a Boutroux, y en su lugar se ha descrito. No en vano fue discípulo de Ollé-Laprune y Boutroux en la Escuela Normal. De ellos heredó la tendencia al análisis de la vida interior, el gusto por la introspección, la afirmación de la conciencia y de la experiencia interna como fuente de conocimiento superior. Y sobre todo la acentuación apasionada de la libertad, propia de estos espiritualistas y que se opone al determinismo psicológico y al mecanicismo.

En virtud de estos supuestos va a reaccionar Bergson contra el positivismo mecanicista, fundado en las ciencias físicomatemáticas. Si la filosofía es ciencia a la manera de las mate-

el autor, insuficientemente preparado, no había podido profundizar en las "últimas ideas" de la mecánica».

Este testimonio se completa con la declaración del mismo Bergson a Ch. du Bos, publicada en *Journal* de éste (París 1946) en la fecha 22-2-1922: «En la época en que yo preparaba mi agregación había, por decirlo así, dos campos en la Universidad: uno, de los más numerosos, que estimaba que Kant había planteado las cuestiones en sus formas definitivas, y el otro que se adhería al evolucionismo de Spencer. Yo pertenecía a este segundo grupo. Hoy me doy cuenta de que lo que me atraía en Spencer era el carácter concreto de su espíritu, su deseo de reconducir siempre el espíritu al terreno de los hechos. Poco a poco abandoné, uno tras otro, todos sus puntos de vista, y sólo mucho más tarde, en *La evolución creatriz*, es cuando tuve plena conciencia del lado tan ficticio del evolucionismo spenceriano. En esa época de que os hablo, al comienzo de mi estancia en Clermont-Ferrand, por los años 1883-1884, lo que me retuvo fueron los capítulos sobre las nociones primeras de *Primeros principios*, en particular el de la noción de tiempo... La cultura científica de Spencer, en particular en el dominio de la mecánica, no era muy fuerte. Pero en esa edad eran esencialmente las nociones matemáticas y mecánicas las que más me interesaban. Me puse a examinar un poco más de cerca la idea admitida del tiempo, y me di cuenta de que, bajo cualquier aspecto en que se la tome, se llegaba a dificultades insuperables. Veía que el tiempo no podía ser lo que se decía, y que había otra cosa, sin que viera claramente qué. Tal fue el punto de partida, aún muy vago... Un día en que explicaba a mis alumnos los sofismas de Zenón de Elea, comencé a ver más claramente en qué dirección había que investigar... Kant no había ejercido nunca un gran ascendiente sobre mi espíritu..., y, por otra parte, Kant, Fechner y la psicofísica estaban a la orden del día, y en el terreno de un examen de la teoría de Fechner, yo tenía la posibilidad de ser comprendido y seguido... William James parte de la psicología; es un psicólogo nato. Su admirable *Stream of Thought*, publicado primero fragmentariamente en forma de un artículo sobre algunas omisiones de la psicología introspectiva, procede en parte de una crítica de la psicología asociacionista. Yo he llegado a la psicología, pero no he partido de ella. En suma, hasta el momento en que he tomado conciencia de la duración, puedo decir que he vivido al exterior de mí mismo»... Un extracto más amplio de esta declaración se publica en *Oeuvres*, ed. du Centenaire (París 1959), p.1141-1143.

máticas según Descartes, en Bergson lo será a la manera de la biología, pues no abandona en su filosofía, que llamó «metafísica positiva», el suelo de un empirismo radical. Pero será una metafísica empírica que imite las ciencias de la vida, abandonando los cuadros rígidos de la ciencia matemática. «Es preciso romper—dice—los cuadros matemáticos, tener en cuenta las ciencias biológicas, psicológicas y sociológicas, y sobre esta base más larga edificar una metafísica capaz de elevarse siempre más alto por el esfuerzo continuo, progresivo... en el mismo respeto a la experiencia» [9]. La filosofía bergsoniana, que se presenta como una reacción decidida contra el positivismo materialista y lo que él llama intelectualismo estático, ha podido llamarse por algunos *el fin de la era cartesiana.*

Asimismo, *la influencia de W. James* se trasluce de varios modos en la obra de Bergson. Llegó a expresar su admiración ante la aparición de una primera obra de aquél sobre la «corriente del pensamiento», y de ella debió de tomar su visión de la conciencia como un río o flujo continuo. De James también parece haber recibido la sugestión para entregarse a los estudios psicológicos de que tanto alarde hace en sus obras y esclarecer desde la experiencia introspectiva su intuición de la duración. Posteriormente alaba la obra sobre el *Pragmatismo* de James y nota el parentesco estrecho del mismo con sus ideas sobre la acción, la inteligencia y la verdad prácticas, la corriente pragmatista en general [10]. El influjo mutuo se manifiesta también en la admiración que ambos filósofos se profesaron.

Una inspiración más inmediata para su filosofía de la vida la recibió del filósofo espiritualista *Ravaisson,* presidente de su tribunal de agregación y su antecesor en la Academia de Ciencias Morales (cf. t.V c.11). De él escribió un bosquejo biográfico elogioso, en el que declaró que su ideal filosófico «se anticipaba al nuestro en más de un punto». Esta anticipación la encontraba en que también Ravaisson señalaba que la materia inerte «sólo se explicará por lo vivo... y que la vida no se comprenderá más que por el pensamiento», pues «su doctrina hacía de la actividad espiritual el fondo mismo de la realidad» [11]. Ravaisson, en efecto, había esbozado ya en su obra *L'Habitude*

[9] *Le parallélisme psychophysique et la métaphysique positive,* en «Bulletin de la Société française de Philosophie» (mayo de 1901), en *Écrits et paroles* t.1 p.153; p.141. Ibid., p.159: «Pongámonos la pregunta de si nuestra metafísica no será inconciliable con la ciencia simplemente porque está en retraso con ella, siendo la metafísica modelo de una ciencia rígida, en un cuadro totalmente matemático, es decir, de la ciencia que ha florecido desde Descartes a Kant, mientras que la ciencia del siglo XIX parecía aspirar a una forma mucho más flexible y no tomar siempre la matemática por modelo».

[10] En la *Declaración* a Du Bos, texto en nota 8. *Sobre el pragmatismo de W. James. Verdad y realidad,* prólogo a la traducción francesa del *Pragmatismo* de James (París 1911), en *Pensamiento y movimiento. Obras* ed. cit., p.1125-1135.

[11] *La vida y la obra de Ravaisson,* en *Pensamiento y movimiento. Obras* p.1158, 1166.

el doble impulso de la vida subyacente en el fondo de toda realidad: el movimiento ascendente hacia la conciencia y la espontaneidad libre, y el otro inverso hacia la degradación y pasividad de la materia inerte. Lo que constituye el núcleo mismo de la concepción bergsoniana del *élan vital*.

Y no se ha de olvidar, entre las múltiples influencias que en el pensamiento de Bergson confluyen, la de la psicología empirista reinante en su tiempo, que con tanto ahínco estudió y tanto uso hace de ella. De manera especial influyen las doctrinas de Stuart Mill en su tendencia fenomenista de explicar las relaciones del alma y el cuerpo, del conocimiento del cuerpo propio y de los objetos materiales del mundo exterior desde la inmanencia de la conciencia.

Los hechos psíquicos y su originalidad cualitativa.—Tratemos ahora de condensar el pensamiento de Bergson en su proceso genético, es decir, según la sucesión de las obras en que lo ha desarrollado.

La primera obra es el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, su tesis doctoral. El título señala ya el esfuerzo de retorno a lo inmediato y primitivo, al dato puro de la experiencia. Y en ella se marca la nueva orientación bergsoniana y algunos de los supuestos fundamentales del sistema. Bergson parte de la investigación de la vida psíquica o de la conciencia, y desde ella procede a su nueva visión de la realidad. Su intento es descubrir el modo de ser de la vida interior, irreducible al mundo de las cosas de que se ocupa la ciencia. Los científicos positivistas estudiaban los fenómenos psíquicos al modo de cosas exteriores. Pero Bergson se instala dentro de la misma vida psicológica para destacar su originalidad cualitativa, irreductible a lo cuantitativo y sus medidas. Su actitud primera es, pues, de reacción y de lucha contra el determinismo y mecanicismo de la ciencia positiva para zanjar la cuestión de la libertad.

El *Ensayo* se refería en principio a un tema bien específico: la *libertad* en sus relaciones con el *tiempo*. Pero este argumento viene encuadrado en un horizonte más vasto, tanto en sus presupuestos como en sus resultados. Al tema originario se han añadido dos capítulos introductorios. Y todo el conjunto está dominado por la idea directriz de que los estados de conciencia no están en el espacio, ni están sometidos a medidas de cantidad. Los caracteres de la vida interior muestran su radical diferencia de los de las cosas exteriores, para las cuales sólo es válida la relación determinista de causa y efecto. Las discusiones de los deterministas implican «una confusión previa de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad». Ha habido «una traducción ilegítima de lo inextenso en extenso, de la cualidad en cantidad» [12]. Una vez disipada la confusión, se hará

[12] *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Introducción, vers. esp. de J. A. Míguez, *Obras escogidas* (Madrid, Aguilar, 1963) p.49. Nos remitimos en adelante a esta traducción y edición.

patente el hecho de la libertad a través de la nueva noción de la duración.

Por eso divide Bergson la obra en tres capítulos. El primero trata de la *intensidad* de los estados psíquicos; el segundo, de su *multiplicidad;* el tercero, de la *organización* de los mismos en la libertad.

Del capítulo I nos ocupamos aquí. Todo él es una crítica de la psicofísica de Weber y Fechner y de sus seguidores franceses como Delboeuf. Estos medían la *intensidad* de los hechos psíquicos por magnitudes cuantitativas. Pero ¿puede medirse la intensidad de los fenómenos de conciencia? No, responde Bergson, porque sólo las cantidades pueden ser medidas, es decir, las magnitudes espaciales. Mas refiriéndonos a un estado interior, sentimos que es pura cualidad, y sólo por asociación con un fenómeno externo lo traducimos en magnitudes.

Bergson prueba esto por largos análisis de los diversos hechos psíquicos. Ello aparece claro en cuanto a los sentimientos. Una alegría no puede ser dos o tres veces mayor. Se dice que crece cuando penetra poco a poco nuestras impresiones o se extiende al conjunto de la vida psíquica, dándole nuevos tonos y matices. «Se mostraría con facilidad que los diferentes grados de tristeza corresponden también a cambios cualitativos» [13]. En cuanto al esfuerzo muscular, se dice que aumenta cuando el esfuerzo que debe vencer exige la movilización de un mayor número de músculos. Pero la intensidad de ese esfuerzo se reduce a conciencia de un mayor número de sensaciones y cambio cualitativo en ellas. Se intensifica la emoción cuando simpatizan en ella mayor número de partes del cuerpo. Un aumento de sensación por un peso mayor es más bien «una nueva sensación de aumento»; la conciencia tiene la sensación de un «movimiento pesado» que se resuelve en una serie de sensaciones musculares, en la multiplicidad de las mismas distintas cualitativamente [14].

Lo mismo debe decirse de la mayor o menor intensidad del calor, de la luz y otras cualidades. El psicofísico las mide por magnitudes cuantitativas. Pero esto es una ilusión por el hábito de interpretar en términos cuantitativos las variaciones cualitativas de matices de colores, de visión distinta de las formas, contornos, etc. No puede decirse que una sensación es doble que otra, sino solamente distinta. Lo que puede medirse son las variaciones de los estímulos que las producen. Si se atribuye una cantidad a la sensación es porque se aplica a un estado de conciencia interno algo que sólo vale para su causa física. Y, en definitiva, «toda la psicofísica está condenada por su origen mismo a recaer en un círculo vicioso», porque parte de una «confusión de la cualidad con la cantidad y de la sensación con la excitación» [15].

Espacio, tiempo y duración.—El capítulo II trata «de la multiplicidad de los estados de conciencia y la idea de duración». Esta multiplicidad implica el número, y por ello Bergson comienza con el examen de la noción del número. «No basta decir que el número es una colec-

[13] Ibid., c.1 p.57.
[14] Ibid., p.81-82.
[15] Ibid., p.95.

ción de unidades; es preciso añadir que estas unidades son idénticas entre sí o, al menos, se las supone idénticas desde que se las cuenta». Mas para contarlas es preciso yuxtaponerlas en el espacio. Y «es en el espacio donde se opera una parecida yuxtaposición y no en la duración pura». La numeración de objetos materiales «implica la representación simultánea de estos objetos, y por esto mismo se les deja en el espacio»[16]. «El espacio es la materia con la que el espíritu construye el número, el medio en que el espíritu le coloca»[17].

Mas la multiplicidad de los estados de conciencia es de especie diferente. No podríamos numerarlos de esta manera sin yuxtaponerlos en el espacio. Pero ellos son cualidades puras e inextensas, que no podrían ser yuxtapuestas en el espacio «sin intermedio de alguna representación simbólica en la que interviene necesariamente el espacio». Y entonces esa sensación o estado psíquico, que en sí es cualidad pura, se convierte en cantidad. Esta proyección que hacemos de nuestros estados psíquicos en el espacio implica «darles una forma nueva que no les atribuía la percepción pura»[18].

Lo mismo sucede con la noción del *tiempo*. Comúnmente se piensa en él «como un medio homogéneo en el que se alinean nuestros hechos de conciencia, yuxtaponiéndose como en el espacio y formando una multiplicidad distinta». Pero esta representación del tiempo como «un medio en que nuestros estados de conciencia se suceden distintamente y pueden contarse» y numerarse, «no es otra cosa que el espacio»[19]. Este medio homogéneo, forzosamente, es espacial y corresponde a las cosas exteriores. «Mas la exterioridad es el carácter propio de las cosas que ocupan el espacio, en tanto que los hechos de conciencia no son esencialmente exteriores los unos a los otros». En suma, «proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la sucesión en extensión»; a los diversos estados de conciencia se les yuxtapone, cuando dichos estados interiores, «incluso los sucesivos, se penetran y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera». Cabe entonces preguntarse «si el tiempo, concebido de esta manera, no es un concepto espurio, debido al intrusismo de la idea del espacio en el dominio de la conciencia pura»[20].

Bergson cree, pues, que esta forma de concebir el tiempo «como un medio indefinido y homogéneo no es más que el fantasma del espacio que obsesiona la conciencia reflexiva». Algunos filósofos han querido identificar esta concepción espacial del tiempo con la duración. Nada más falso, sin embargo. «Hay dos concepciones posibles de la duración: la una, pura de toda mezcla; la otra, en la que interviene subrepticiamente la idea del espacio»[21].

[16] Ibid., c.II p.99.
[17] Ibid., p.104.
[18] Ibid., p.106, 108.
[19] Ibid., p.108.
[20] Ibid., p.113, 115. Bergson afirma que esta forma de concebir el espacio se acerca a la teoría de las formas *a priori* de Kant: «Para que nazca el espacio de su coexistencia es necesario un acto del espíritu que, a la vez, las abrace a todas y las yuxtaponga; este acto *sui generis* se parece bastante a lo que Kant llamaba una forma *a priori* de la sensibilidad» (ibid., p.110).
[21] Ibid., p.114.

Surge así la noción de la *duración pura*, concepto que Bergson va a desarrollar a lo largo de sus obras como núcleo fundamental de su sistema. Aquí la *durée* se aplica ante todo a la sucesión psicológica o flujo interior de nuestros estados de conciencia. «La duración pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores» [22]. Su descriptiva contrapone siempre esta duración vivida en simultáneo, en que lo pasado se remansa en el presente, al tiempo exterior de la ciencia, como una sucesión indefinida en un medio espacial homogéneo, mensurable por la cantidad. Es, al contrario, como «una multiplicidad indistinta y cualitativa, sin ninguna semejanza con el número», en que los estados de conciencia «se organizan y se penetran entre sí como las notas de una melodía» [23].

Pero estas dos formas de concebir la duración coexisten en nuestra percepción. La concepción de la duración como el «tiempo homogéneo» y, «por decirlo así, materializado, el tiempo convertido en cantidad por un desenvolvimiento en el espacio», responde a la percepción del fenómeno exterior y es propia del *yo* superficial, «en que nuestro *yo* toca al mundo exterior por su superficie». La duración «toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo... como la intersección del tiempo en el espacio». En contraposición a este tiempo de la ciencia, que es el tiempo medido cuantitativamente como suma de estados y de la sucesión de ellos, está «la duración real», «la duración vivida» antes descrita, como una multiplicidad indistinta. Esta percepción de la duración verdadera corresponde al *yo profundo* o el «yo fundamental», que vive la serie de impresiones y estados psíquicos en incesante devenir y en donde se remansan todos los estados pasados en el presente [24]. A tal conciencia profunda del yo sólo se llega «por un esfuerzo vigoroso de análisis por el que se aislarán los hechos psíquicos internos y vivos de su imagen, primero refractada, luego solidificada en el espacio homogéneo» [25].

Ya tenemos, pues, esbozado el fondo del sistema bergsoniano, que en lo sucesivo va a desenvolver y perfilar. La doble manera de percepción de los hechos de la conciencia lo aplicará luego al mundo exterior. Lo que aquí llama percepción del yo superficial será la obra de la inteligencia práctica y disgregadora de la realidad. Y la visión más profunda del yo que penetra en la realidad interna de la duración es lo que luego va a llamar el conocer superior de la intuición.

[22] Ibid., p.114.

[23] Ibid., p.117. Cf. p.116-117: «En suma, la pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros...; esto sería la heterogeneidad pura». Cf. p.118, 119, etc.

[24] Ibid., p.127, 130-131; c.III p.174-179. Cf p.132: «Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del *yo* de los estados bien definidos, un *yo* en que la sucesión implica fusión y organización. Nos contentamos las más de las veces con el primero, esto es, con la sombra del *yo* proyectada en el espacio homogéneo... Como el *yo* así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde poco a poco de vista el *yo* fundamental».

[25] Ibid., p.133.

La libertad.—El tercer capítulo del *Ensayo* se ocupa enteramente del problema de la libertad. Era el tema básico que se había propuesto, del que los capítulos anteriores hacían de introductorios. Servían para desbrozar el camino y presentar el nivel en que Bergson plantea el hecho de la libertad, que es el nivel del yo profundo y de la «duración real».

Bergson no pasa a probar la existencia de la libertad, que se revela inmediatamente a la conciencia según su convicción más propia, heredada del espiritualismo francés. Trata más bien de confutar los argumentos con que los deterministas pretenden impugnarla y situar la libertad en el lugar propio en que ha de ser entendida. Por eso sus largas disquisiciones se mueven en constante polémica contra el determinismo en su doble vertiente: determinismo físico y psicológico. Pero añade que el primero se reduce al determinismo psicológico [26], lo que delata su representación idealizante del mundo como formando un todo con la conciencia.

Ante todo, ese determinismo físico (en el que incluye tanto el mecanicista como dinamicista) concibe la realidad según las teorías mecánicas o cinéticas de la materia. «Se representa el universo como un montón de materia que la imaginación resuelve en moléculas y en átomos.» Todos sus movimientos, lo mismo los de los cuerpos inertes como los fisiológicos y nerviosos en general, estarían regidos por leyes fijas e invariables, o por la determinación de efectos por sus causas. Bergson no cree en esta imagen del determinismo universal. Y de paso ataca tanto las leyes de la conservación de la fuerza y de la energía, en que se basa todo el movimiento determinista, como la teoría atómica de la materia. Serían simples «hipótesis», admitidas «en virtud de alguna hipótesis psicológica». Por su parte se siente impelido «a ver en el átomo no una cosa real, sino el residuo materializado de las explicaciones mecánicas» [27]. En todo caso, «el principio de determinación universal (las mismas causas producen los mismos efectos) pierde toda especie de significación en el mundo interno de los hechos de conciencia». Y aun rechaza este principio de causalidad en el sentido de «enlazar el futuro con el presente... porque los momentos sucesivos del tiempo real no son solidarios los unos de los otros»; la relación de causalidad es necesaria sólo «en cuanto se aproxima indefinidamente a la relación de identidad» [28]. Ya prenuncia, pues, su filosofía de la naturaleza y del *élan vital* como pura espontaneidad creativa e imprevisible, negadora de todo determinismo.

Bergson se vuelve luego a la crítica del determinismo psicológico, representado, según él, por la psicología asociacionista. Pero en el asociacionismo envuelve no sólo a los deterministas que sostienen «la absoluta determinación del acto por sus motivos y la de nuestros estados de conciencia unos por otros», sino a todos cuantos explican los actos libres como resultado de motivaciones o deliberaciones anteriores. Todos ellos entienden la libertad como fruto de una deliberación precedente que planea y prevé el acto futuro.

[26] Ibid., c.III p.143, 151.
[27] Ibid., p.144; cf. p.143-146.
[28] Ibid., p.181, 185. La larga crítica del principio de causalidad p.178-191.

Pero esta concepción refleja sólo la ilusión antes señalada, que confunde la duración común falseada por el lenguaje, que es el tiempo espacializado, medido cuantitativamente como suma de estados y sucesión distinta de los mismos, con «la duración real» o «duración vivida», que no es multiplicidad de yuxtaposición, sino «multiplicidad de fusión y penetración mutua». «Se ha identificado la duración verdadera con la duración aparente.» Esta es la percibida por el *yo* superficial, que toca sólo al mundo exterior, que «resbala sobre los átomos inertes sin cambiar nada de ellos». La otra es la percibida y vivida por la conciencia profunda del *yo,* en que se remansan los estados sucesivos en el presente para desplegarse en el futuro [29].

En esta conciencia profunda del *yo* (intuyendo la duración), todos nuestros actos de amor, de odio, etc., «reflejan la personalidad entera...; representan cada uno el alma entera, en el sentido de que todo el contenido del alma se refleja en cada uno de ellos» [30]. Si en lo profundo de nuestro yo existiesen estados de ánimos distintos, uno fuera del otro, se podría pensar que un deseo determine una volición, que la representación de un motivo determine una acción. Mas como, en lo profundo del yo, todo se compenetra con todo, decir que el yo es determinado a obrar por un motivo equivale a decir que se determina por sí, o sea, que es libre.

«Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama *el acto libre,* ya que sólo el *yo* habrá sido su autor, visto que aquélla expresa el *yo* todo entero.» Ya tenemos, por tanto, la *nueva concepción de la libertad* construida por Bergson desde su teoría de la duración y la conciencia profunda que la intuye. Es un acto de creatividad espontánea e imprevisible que emerge del fondo de nuestro «yo fundamental» e inespacial, en el nivel donde se percibe la duración interior. «En resumen, somos libres cuando nuestros actos emanan de *nuestra personalidad entera»*, es decir, en aquellos actos que realizamos «con toda el alma» *(xun óle te psiché),* de la expresión de Platón. Pues «es el alma entera de donde proviene la decisión libre, y el acto será libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica a la cual se refiere» [31].

«Así entendidos, los actos libres son raros, incluso en aquellos que tienen más costumbre de observarse a sí mismos.» Hace falta penetrar en el interior del *yo* fundamental, por debajo del *yo* superficial, en que las impresiones «se solidifican» formando una sucesión temporal en el espacio. Por eso, «son muchos los que viven y mueren sin haber conocido la verdadera libertad». Los actos en que no se interesa la personalidad entera los realizamos como autómatas conscientes, dejándonos llevar por los motivos determinantes. En ellos tienen lugar el determinismo causal asociacionista. Y «se vería que se cumplen de esta manera la mayor parte de nuestras acciones diarias». Para provocar una decisión

[29] Ibid., p.150-151, 156-157. Cf. p.157: «Pero a medida que se ahonda por debajo de esta superficie, a medida que el yo vuelve a ser él mismo, en esa misma medida también cesan de yuxtaponerse sus estados de conciencia para penetrarse, fundirse juntamente y teñirse cada uno de la coloración de todos los demás».
[30] Ibid., p.157.
[31] Ibid., p.157-159, 162

libre, hace falta cierto tiempo. «Se forma así una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan unos a otros y terminan concluyendo en un acto libre por evolución natural»[32].

Para Bergson, pues, la noción de la libertad está vinculada estrechamente a su teoría de la duración pura, y es la vivencia en que más se manifiesta esta duración interior, que se despliega como un flujo continuo en las profundidades de la conciencia o del yo fundamental. La libertad la presenta, por fin, como un hecho evidente en sí y, por tanto, indefinible, ya que todo intento de definirla viene a implicarla en el determinismo[33]. Y sus largas reflexiones se prolongan, mostrando que sólo puede ser aprehendida desde el fondo interior del yo en la duración pura[34].

Materia y memoria.—La obra siguiente, *Matière et mémoire* (1897), ha parecido siempre difícil por el carácter asistemático de sus prolijas reflexiones, que se suceden en desorden, y por la oscuridad de su misma temática, por lo que fue poco leída y comprendida del gran público. No parece que Bergson intente en ella resolver el problema de la naturaleza de la materia, pues no estaría de acuerdo con la doctrina propuesta en la siguiente obra principal. Va dirigida contra el materialismo psíquico, especialmente contra la teoría del paralelismo psicofísico, que para él es equivalente en sus resultados a la de la conciencia como epifenómeno de los procesos cerebrales, propia del evolucionismo materialista. Su intento principal es mostrar la dualidad del espíritu y de la materia y esclarecer el problema de la unión y relaciones del alma con el cuerpo, estableciendo las funciones del cuerpo en la vida del espíritu, como señala en el capítulo IV, del que los tres anteriores serían introductorios. Para ello intenta esclarecer la función del cerebro en el proceso del recordar y de la vida psíquica, combate la teoría de las localizaciones cerebrales y, sobre todo, construye su original y extraña teoría de la *memoria*, «que es el punto de intersección entre el espíritu y la materia»[35]. Con tal teoría de la memoria trata de fundamentar su tesis

[32] Ibid., p.159-161. La teoría de «la opción fundamental» de muchos teólogos católicos recientes tiene sorprendente parecido con esta concepción bergsoniana de la libertad, y sin duda viene por influencia de la misma. Sus aplicaciones morales son demoledoras. En el orden del mal, el pecado mortal sólo tendrá lugar en esta opción fundamental contra Dios; y lo mismo el acto libre al bien u opción fundamental a Dios no sería destruido por los actos diarios de pecado aun en materia grave. Véase una exposición de esta teoría, mezclada con especulación existencialista, en K. RAHNER, *Teología de la libertad. Culpa, responsabilidad, castigo*, en *Escritos de Teología* VI (Madrid 1969) p.210-255.

[33] Ibid., p.192-194.

[34] Ibid., p.200-201: «Habría, pues, en fin, dos *yo* diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda que nos hace aprehender nuestros estados internos como seres vivos..., como estados refractarios a la medida, que se penetran unos a otros, y cuya sucesión en la duración no tiene nada de común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los momentos en que nos adentramos así en nosotros mismos son raros, y es porque somos también raramente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros, no percibimos de nuestro *yo* más que su fantasma..., sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo...; vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros...; somos accionados antes que obramos nosotros mismos. *Obrar libremente es tomar de nuevo posesión de sí, es volver a colocarse en la pura duración*».

[35] *Materia y memoria*, Prólogo de la 7.ª edición, tr. de A. MÍGUEZ, *Obras escogidas* (Madrid, Aguilar, 1963) p.212; c.I p.226, rechaza la teoría psicofísica y del epifenomenismo.

central de la duración pura, que implica la persistencia del pasado en el presente, volcado a su vez hacia el futuro.

Bergson empieza rechazando tanto *el realismo* como el *idealismo* por lo que se refiere a la concepción de la materia. Las dos teorías son «igualmente excesivas», porque «es falso reducir la materia a la representación que tenemos de ella y falso también hacer de ella una cosa que produciría en nosotros representaciones, pero que sería de naturaleza distinta de éstas». Su posición pretende ser superadora de ambos extremos, situándose en el punto de vista anterior a ellos sugerido por la conciencia inmediata, que sería también del sentido común [36].

1) Pero es difícil hallar un intermedio entre el realismo y el idealismo. La posición de Bergson en esta obra es marcadamente idealista, o al menos no es posible disociarla de un fondo de subjetivismo. «La materia, para nosotros, es un conjunto de *imágenes*.» Y por «imagen» entendemos una cierta existencia, que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa; una existencia a medio camino entre la «cosa» y la «representación»... Por tanto, el objeto existe, en sí mismo, tal como lo percibimos; es una imagen que existe en sí. Tal sería «la consideración de la materia antes de la disociación que operaron en ella el idealismo y el realismo» [37].

En el sistema de imágenes a que se reduce el mundo hay una que se presenta con caracteres especiales: es la imagen que llamo *mi cuerpo*. Sobre él influyen las imágenes exteriores, y él a su vez les devuelve el movimiento; nuestro cuerpo es el único medio para actuar sobre las mismas imágenes. Mi cuerpo es, «en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento», con la única diferencia de que puede seleccionar la manera de devolver lo que él recibe. Pero no puede generar toda o parte de mi representación del universo [38]. Y el cerebro tiene la función de abrir al movimiento, que le llega del exterior bajo forma de sensación, innúmeras vías posibles a través de las cuales puede salir bajo forma de reacción motriz: es la función que permite la selección.

2) *La percepción* se introduce en este conjunto de oscuras divagaciones encaminadas, al parecer, a mostrar que los fenómenos de la conciencia no se reducen a simples excitaciones y reacciones del sistema nervioso. La percepción entra, sin duda, entre los fenómenos conscientes. Percibir significa, ante todo, conocer. Pero no es de orden de conocimiento puro, ni tiene interés netamente especulativo, sino práctico. «Percibir conscientemente significa escoger, y la conciencia consiste ante todo en este discernimiento práctico» [39]. En el conjunto de imágenes en que

[36] *Materia y memoria*, Prólogo, p.209; c I p.217, 223-4, 226-7, 264-266.

[37] Ibid., Prólogo, p.209-210 Bergson es consecuente con esta noción de la materia en todo lo siguiente. La imagen se identifica con el «objeto material» o «realidad objetiva» (c.I p.234), y se equiparan «los objetos o imágenes» (p.264). Y él conside «este sistema de imágenes que es el mundo material», «este conjunto de imágenes q llamo el universo» (p.218, 221, 230, etc.).

[38] Ibid., p.219. Ibid., c.II p.272: «El cuerpo, interpuesto entre los objetos que actúan sobre él y los que él mismo influye, no es más que un conductor, encargado de recoger los movimientos y de transmitirlos».

[39] Ibid., p.246; cf. p 227

consiste la representación de la materia, la percepción opera una selección de aquellas que interesan a nuestras necesidades y funciones. «La conciencia—en el caso de la percepción exterior—consiste precisamente en esta elección.» La percepción parece ser como la selección de imágenes con vistas a la acción [40]. Todo ello se refiere a la acción real que ha de ejercerse por medio del cuerpo. Y, por lo mismo, la percepción de un objeto exterior comprende no todo el conjunto de sensaciones o afecciones en torno a él, sino el conjunto de los elementos simples que se funden en la percepción con vistas a la acción [41]. Además, las sensaciones son modificaciones del propio cuerpo e inextensas. Es mediante la percepción como se incorpora la extensión a ellas, que se proyectan a un mundo material distinto y en un punto determinado del espacio. De ahí la noción que Bergson ofrece de la percepción, de suyo referida a la acción del propio cuerpo [42]. En sus inextricables análisis, siempre idealizantes, parece que el propio cuerpo modifica la representación o visión de las cosas del mundo según las necesidades de su acción sobre ellas. Nuestros estados mentales adquieren así múltiples formas de representación o visión de las cosas, según «el grado de *atención a la vida*», de que habla en el Prólogo.

3) *La memoria.* Después de la percepción, «que al suministrarnos indicaciones sobre la naturaleza de la materia debe permitirnos tomar posición entre realismo e idealismo», el discurso bergsoniano se vuelve al tema central de *la memoria,* la cual, «al abrirnos una perspectiva sobre lo que se llama el espíritu, deberá, por su parte, decidir entre las dos doctrinas de materialismo y espiritualismo» [43]. El problema de la memoria es «un problema privilegiado», ya que conduce a «la verificación experimental» de las dos tesis básicas contra el materialismo: la primera, que la percepción o conocimiento no emana del cerebro, o no tiene su causa suficiente en una actividad cerebral, porque el cerebro es un instrumento de acción, no de representación; y la segunda, que, siendo la memoria «una potencia absolutamente independiente de la materia», nos reconduce experimentalmente a la realidad del espíritu. De esta memoria añade que hay «una diferencia radical de naturaleza, y no sólo de grado, entre ella y la percepción simple o percepción pura»; y aunque «prácticamente inseparable de la percepción, intercala el pasado en el presente y contrae en una intuición única momentos múltiples de la duración». Es decir, para Bergson, la memoria representa la facultad de la *intuición de la duración,* por la que «tocamos la realidad del objeto en una intuición inmediata» [44]. Y se confunde con la *conciencia* de la duración. Es por lo que a su descriptiva va a dedicar los largos análisis, llenos de repeticiones, del capítulo II.

[40] Ibid., p.236-239.

[41] Ibid., p.221: «Llamo *materia* al conjunto de imágenes, y *percepción* de la materia, a estas mismas imágenes referidas a la acción posible de una imagen determinada, mi cuerpo». Ibid., p.230: «Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos».

[42] Ibid., p.266.

[43] Ibid., p.268-271; Ibid., p.264.

[44] Ibid., c.II p.272-284.

Comienza distinguiendo *dos formas de memoria:* son la *memoria-hábito* y la *memoria pura.* Las describe como el recuerdo de una lección aprendida y el recuerdo de la lectura, de tal lectura determinada que se evoca.

a) *La memoria-hábito* es la memoria mecánica conquistada por el esfuerzo, la memoria que repite. Se adquiere por el ejercicio, y es hábito orgánico que reside en los centros motores del cerebro. Consiste en crear un hábito motor por la repetición de movimientos; así es como se aprende una lección. En ella se ha registrado el pasado «bajo forma de hábitos motrices». Estos acontecimientos pasados pueden reproducirse exactamente en el presente al ser evocados por la segunda memoria.

b) *La memoria pura* o *memoria-recuerdo (mémoire-souvenir)* es la memoria psicológica, que recuerda la lectura pasada, consistente en revivir un acontecimiento pasado tal como aconteció. Esta memoria es consciente; «la conciencia retiene la imagen de las situaciones por las que ha pasado alternativamente y las alinea en el orden en que han sucedido». Así se forman las *imágenes-recuerdos* que se acumulan y conservan en la memoria. Es, por tanto, la memoria *que imagina* de un modo consciente, frente a la *memoria-repetición,* inconsciente, del hábito motriz. Así pudo decir al principio que «el pasado sobrevive: 1.º, en mecanismos motores, y 2.º, en recuerdos independientes» o representaciones [45].

El reconocimiento (reconnaissance) es «el acto concreto por el que incorporamos el pasado al presente» y función propia de la memoria psíquica, que es activa y puede enlazar el pasado al presente. Pero no consiste en la simple asociación de una percepción y un recuerdo, sino que interviene «una acción» rememorativa que evoca el pasado ante la percepción presente. Bergson insiste en que el reconociminto del pasado no está determinado mecánicamente por la percepción, sino que se verifica mediante *la atención.* En ella la memoria dirige y limita el ámbito de los recuerdos en el sentido de los movimientos corporales para las necesidades de la acción [46]. Este reconocimiento activo es, pues, acto de la memoria pura.

Bergson plantea en seguida el problema principal de la naturaleza de esta memoria activa, tratando de mostrar su independencia respecto de los mecanismos cerebrales. Es la cuestión de las localizaciones cerebrales sostenida por Broca y sus seguidores, y de los fenómenos de amnesia y de afasia producidos por trastornos y lesiones cerebrales. Esta tesis parece conducir a la conclusión de que también los recuerdos y el reconocimiento de los mismos están localizados en las células del cerebro y, por ello, desaparecen con las citadas lesiones.

A la vuelta de difusos análisis, sostiene, en razón de los hechos, la tesis contraria [47]. Hay, sin duda, enfermedades y lesiones cerebrales que parecen ocasionar la pérdida de los recuerdos e imágenes verbales. Pero un estudio atento de los mismos hace ver que lo que se disminuye o se anula es la función, no el número de los recuerdos. Aun cuando perma-

[45] Ibid., p.284-295.
[46] Ibid., p.302-320.
[47] Ibid., p.313, 314.

nezca la lesión cerebral, una emoción viva devuelve los recuerdos que parecían perdidos. En la disminución progresiva de una función bien localizada (como es el caso de las afasias de imágenes verbales, que desaparecen según la ley de Ribot: los nombres propios se eclipsan primero; luego, los nombres comunes, los adjetivos; por último, los verbos), se conserva «la facultad de actualizar los recuerdos de palabras», bien por la repetición insistente de las primeras palabras, bien por otros mecanismos. Y se asiste con frecuencia «a una restauración íntegra de los recuerdos desaparecidos» [48]. Por lo tanto, «no hay ni puede haber en el cerebro una región en que se congelen y se acumulen los recuerdos. La pretendida destrucción de los recuerdos por las lesiones cerebrales no es otra cosa que una interrupción del progreso continuo por el cual se actualiza el recuerdo» [49].

La conclusión final es que «la memoria verdadera» no es función inmediata del cerebro, ni se localiza en él. La memoria «debe considerarse como absolutamente independiente de la materia», y es en el espíritu mismo donde penetraríamos con la memoria [50].

Relaciones del cuerpo con el espíritu.—Al comienzo del capítulo IV plantea Bergson expresamente este problema. Es el tema último que debía tratar en *Materia y memoria,* «porque habíamos emprendido este trabajo para definir el papel del cuerpo en la vida del espíritu». Y añade: «Este problema no es otro que el *de la unión del alma al cuerpo.* Se nos presenta en una forma aguda, porque distinguimos profundamente la materia del espíritu». La base de esta distinción la ha dado en lo anterior, al concluir que la memoria trascendía la materia e, independiente de ella, era en cierto modo lugar del espíritu. «Por otra parte, la misma observación psicológica que nos ha revelado la distinción de la materia y del espíritu nos hace asistir a su unión» [51].

Pero nada más extraño a la mente de Bergson que explanar el problema de la *unión ontológica* del alma y el cuerpo como dos sustancias parciales. El término *alma* no vuelve a ser mencionado apenas, y nunca ha pensado en el alma o en el cuerpo y materia como sustancias, que en su actualismo fenomenista de la duración pura no existen. Tal planteamiento pertenece al campo de «las construcciones metafísicas..., que se refutan unas a otras», o de las discusiones entre empirismo y dogmatismo, que «toman los estados interiores en forma discontinua», consistente en una «especie de refracción de la duración pura a través del espacio» [52]. En su nuevo «método» o sistema de la duración pura, la

[48] Ibid., p.320.

[49] Ibid., c.III p.366: «La doctrina que hace de la memoria una función inmediata del cerebro, doctrina que provoca dificultades teóricas insolubles... y cuyos resultados son incompatibles con los datos de la observación interior, no puede, pues, contar con el apoyo de la patología cerebral... No vemos cómo la memoria podría alojarse en la materia». Ibid., c.IV p.368: «Verdaderamente es en la materia donde nos colocaría la percepción pura, y realmente es en el espíritu mismo donde penetraríamos con la memoria».

[50] Ibid., c.IV p.368. El texto de nota anterior va intercalado entre ambas frases.

[51] Ibid., p.371, 372-3. Añade, p.371, que la última palabra en esto la dice «una filosofía crítica que tiene todo conocimiento por relativo y el fondo de las cosas por inaccesible al espíritu». Pero sobre este agnosticismo de la realidad de las cosas prevalece su concepción del movilismo o de la duración pura.

[52] Ibid., c.IV. Conclusiones IX p.524-25. Cf. p.369-70.

materia se manifiesta en la percepción pura y el espíritu se manifiesta y condensa en la memoria. Y «la unión entre la percepción pura y el recuerdo puro ha de proyectar alguna luz sobre la acción recíproca del espíritu y de la materia»[53].

En las abstrusas disquisiciones del capítulo III explicaba que los recuerdos puros y recuerdos imágenes se unían en la percepción concreta para constituir la duración[54]. Así hacen del pasado una realidad que se sobrevive y se prolonga en su presente. Porque el presente, «en esta continuidad de devenir que es la realidad misma, está constituido por el corte instantáneo que practica nuestra percepción», «un corte sin cesar renovado del *devenir universal*». Y nuestro cuerpo representa la parte siempre presente y renaciente de nuestra representación, «el corte transversal del universal devenir». El cuerpo es en cada momento un «centro de acción», un sistema combinado que recibe sensaciones y ejecuta movimientos. A estos sistemas sensorio-motores que el hábito ha organizado en el cerebro sirve de base la memoria del pasado[55]. Si el cuerpo está orientado siempre hacia la acción, la actividad sensorio-motriz del cerebro tendrá por función esencial la de limitar para la acción la vida del espíritu. Sus sensaciones y movimientos estarán condicionados por lo que llama *la atención a la vida*, evocando los recuerdos útiles y alejando los demás[56].

La vida del espíritu trasciende, pues, para Bergson, los límites del cuerpo y, por lo mismo, de las sensaciones y movimientos que están ligados a él. Y la unión de ambos se verifica a través de la percepción concreta, que «prolonga el pasado en el presente y participa por ello de la memoria», constituyendo, por tanto, «como una síntesis del recuerdo puro y de la percepción pura, es decir, del espíritu y de la materia»[57].

Mas el plano propio de la vida del espíritu reside en la *memoria*, que conserva el marco de toda la vida pasada y se identifica con la *duración*. Ella será la facultad propia de intuir la duración, recordando el pasado y teniendo presentes todas sus fases.

[53] Ibid., c.III p.320: «Las ideas , los puros recuerdos, evocados desde el fondo de la memoria, se desenvuelven en recuerdos-imágenes cada vez más capaces de insertarse en el esquema motor. A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más completa, más concreta y consciente, tienden también a confundirse con la percepción».

[54] Ibid., c.III p.331, 341ss, 362.

[55] Ibid., c.III p.366: «Todos los hechos están en favor de una teoría que viese en el cerebro un intermediario entre las sensaciones y los movimientos, que hiciese de este conjunto la punta extrema de la vida mental, punta sin cesar inserta en el tejido de los sucesos, y que, atribuyendo así *al cuerpo la función única de orientar la memoria hacia lo real y de ligarla al presente*, considerase esta misma memoria como absolutamente independiente de la materia. En este sentido, el cerebro contribuye a evocar el recuerdo útil, pero más todavía a alejar provisionalmente todos los demás». La intención principal de Bergson es, no obstante, hacer de la memoria el órgano de la percepción de la duración, pues la define como «síntesis del pasado y del porvenir» (c.IV p.405).

[56] Ibid., c.IV p.425.

[57] *La conciencia y la vida*, en *Energía espiritual* I, trad. cit. (Madrid, Aguilar, 1963), p.764: «Quien dice espíritu dice, ante todo, conciencia. Pero ¿qué es la conciencia?... No voy a definir una cosa tan concreta...; conciencia significa, en primer lugar, memoria». *El alma y el cuerpo*, en *Energía espiritual* II, trad. cit., p.804: «No hay nada más evidentemente dado, nada más evidentemente real, que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma. Ahora bien, conciencia significa, ante todo, memoria».

Con toda esta extraña especulación, Bergson no nos ha presentado sino una *imagen dinámica* de las relaciones del alma y del cuerpo, o de la inserción del espíritu en la materia. Sólo nos dice vagamente cómo confluye el dinamismo de entrambos, tal como aparece en la conciencia. ¿Se tratará solamente de una unión psicológica? El desconocimiento es total sobre la naturaleza de este espíritu y si su destino es inseparable del del cuerpo, cuya esencia también es desconocida o reducida a representaciones y acciones.

En las conferencias posteriores, *La conciencia y la vida* (de 1911) y, sobre todo, *El alma y el cuerpo* (de 1912), vuelve a tratar algo del mismo tema. La idea general de materia y espíritu con sus relaciones es expuesta de una manera similar. Pero aquí el espíritu ya no se circunscribe a la memoria. En ambas se identifica el espíritu con la *conciencia,* la cual significa ante todo la *memoria*[58]. Asimismo, el alma es identificada con el espíritu, lo mismo que el cuerpo con la materia en general; y también con el *yo,* o «la personalidad». Y entre las funciones de este espíritu, superiores incluso a la memoria, es mencionado «el pensamiento» en general, superior y más independiente del cerebro que la memoria, por la que el espíritu se inserta al cuerpo[59].

Pero ambas conferencias terminan planteando una cuestión nueva: la de la *inmortalidad del alma.* ¿Sobrevive el alma, el espíritu o la personalidad, al cuerpo? Bergson da una respuesta afirmativa, siquiera sea como hipótesis probable, que deja a oscuras ese futuro inmortal. Y la razón alegada está conforme con la prueba de la filosofía clásica: justamente porque las funciones del pensamiento son independientes del cerebro, porque la actividad mental desborda la vida cerebral. Alma y cuerpo, espíritu y cerebro, son, pues, dos realidades que se distinguen y pueden separarse, según la famosa imagen bergsoniana aquí proclamada: la conciencia está enganchada al cerebro como «un vestido es solidario del clavo en el que está colgado». Por eso no se sigue que tengan la misma configuración, ni menos que sean la misma cosa[60].

Con esta doctrina, aunque sentada en tono vacilante, Bergson ya se eleva al auténtico *espiritualismo,* rompiendo el estrecho círculo idealista en que se debate en *Materia y memoria* y aun todo el sistema de *La evolución creadora.* Pero estos textos son posteriores a esta obra últi-

[58] *El alma y el cuerpo,* cit., p.783: «El título es "el alma y el cuerpo", es decir, la materia y el espíritu». Ibid., p.785: «Hay algo nuevo...; esto que desborda el cuerpo por todas partes y que crea actos al crearse de nuevo a sí mismo es el "yo", es el "alma", es "el espíritu"». *La conciencia y la vida* p.782: «Si tenemos en cuenta que la actividad mental del hombre desborda su actividad cerebral..., que las demás funciones del pensamiento son todavía más independientes del cerebro que la memoria, que la conservación e incluso la intensificación de la personalidad son, naturalmente, posibles y aun *más probables después de la desintegración* del cuerpo». Lo mismo sobre la mayor superioridad del pensamiento, *El alma y el cuerpo* p.794: «El pensamiento es independiente del cerebro».

[59] *El alma y el cuerpo* p.807: «Pero si, como hemos tratado de mostrar, la vida mental desborda la vida cerebral, si el cerebro se limita a traducir en movimientos una pequeña parte de lo que ocurre en la conciencia, entonces *la supervivencia* se hace tan verosímil que la obligación de la prueba incumbirá al que niega antes que al que afirma, porque la única razón para creer en una extinción de la conciencia después de la muerte es la de ver que el cuerpo se desorganiza, y esta razón no tiene ya valor si la independencia de la casi totalidad de la conciencia con respecto al cuerpo es, ella también, un hecho que se constata». Cf. *La conciencia y la vida* p.782.

[60] *El alma y el cuerpo* p.789.

ma. En ellos ya aparece Bergson preocupado por el problema religioso, que va a desembocar en *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

Movilismo universal.—Al final de *Materia y memoria* esboza ya Bergson, en largas reflexiones, su tesis de la realidad como movimiento puro o movimiento universal, de que estarían constituidas las cosas. Y ello como uno de los resultados del nuevo «método», que es el de la percepción, por la memoria, de la duración pura[61].

Existe sin duda el movimiento, pues las cosas se mueven. Parece a primera vista que el movimiento, como paso de un reposo a otro reposo, se desliza en forma de una línea que se recorre y que, como toda línea, es infinitamente divisible. Pero pronto me doy cuenta de que «mi vista aprehende el movimiento de *A* a *B* como un todo indivisible, y que si divide alguna cosa es la línea que supongo recorrida y no el movimiento que la recorre». Es sólo ilusión de la imaginación el percibir el movimiento como un paso entre dos detenciones, o entre dos puntos fijos, en atravesar todos los puntos de una línea en el espacio, y como el espacio es divisible hasta el infinito, el movimiento que se aplica a lo largo de la línea que recorre parece solidario de esta línea y divisible con ella. Se confunde entonces «la trayectoria con el trayecto, el progreso con una cosa, el movimiento con una inmovilidad», cual es el espacio fijo. La ilusión está en que distinguimos momentos en el curso de la duración igual que posiciones sobre el trayecto del móvil. Pero ya se ha visto que la duración es algo indivisible. Nuestra conciencia, pues, presenta el movimiento como algo indiviso[62].

«Los argumentos de Zenón de Elea tienen como origen esta ilusión», la de hacer coincidir el movimiento y la duración con el espacio que las sostiene, y atribuirles las mismas subdivisiones. Bergson reitera una vez más la crítica de dichos argumentos, que se refunden en transferir al movimiento las propiedades de su trayectoria, que es el espacio fijo e inmóvil. Ello prueba simplemente que «no se puede construir *a priori* el movimiento con inmovilidades». El movimiento es un hecho inmediatamente percibido, y las contradicciones que se señalan conciernen a una reorganización artificial del mismo por el espíritu, no al movimiento en sí; pese a todas las dificultades, Bergson «cree en un movimiento absoluto»[63].

La causa principal de tal artificiosa representación del movimiento es la *discontinuidad* establecida por el sentido común entre objetos independientes unos de otros teniendo cada uno su individualidad. Mas Bergson proclama que «toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados es una *división artificial*»[64]. El universo material nos es dado como «una *continuidad móvil* en la que todo cambia y permanece a la vez»; y nosotros disociamos «ambos términos, permanencia y cambio, para representar la permanencia por *cuerpos* y el cambio por *movimientos homogéneos* en el espacio». Unos cuerpos, entonces, parece que se mueven y otros que permanecen

[61] *Materia y memoria* c.IV p.375-407.
[62] Ibid., p.378-380, 382.
[63] Ibid., concl. 3 p.383.
[64] Ibid., p.384-387.

inmóviles. Pero esta «irresistible tendencia a constituir un universo material discontinuo, con cuerpos de aristas bien cortadas, que cambian de lugar», viene de la necesidad que tenemos de *vivir*, es decir, de *actuar*, para lo cual hemos de dibujar en la continuidad los cuerpos, delimitar unos de otros, con lo que entrarán en relaciones mutuas.

La misma ciencia prosigue esta división indefinida hasta llegar a los *átomos*, que son pensados como *sólidos* que se entrechocan entre sí; solidez y choque toman su claridad aparente de los hábitos y necesidades de la vida práctica, y son meras imágenes que no arrojan luz sobre el fondo de la realidad. Por eso, la nueva ciencia física (Bergson la ve representada por Thomson y Faraday) penetra más profundamente en la materia y representa el átomo como «un centro de fuerzas». «El átomo conserva incluso su individualidad para nuestro espíritu, que le aísla; pero la solidez y la inercia del átomo se disolverán ya en movimientos, ya en líneas de fuerza cuya solidaridad recíproca restablecerá *la continuidad universal*» [65].

En la conclusión *cuarta*, Bergson resuelve esta movilidad universal de la materia—en la que los movimientos no son «accidentes» de cuerpos sólidos que se mueven, sino que estos cuerpos se refunden en movimiento—en simples *cambios en la cualidad*. Estos parecen ser, a la vez, «un *estado* de nuestra conciencia y una *realidad* independiente de nosotros»; y todo ello no podrá darse sino «por un *acto* que aprehende en la *cualidad misma* alguna cosa que sobrepasa nuestra sensación» [66]. Todo lo cual está muy a tono con la ambigüedad de la obra entera, que reiteradamente señala la fusión de conciencia y realidad a través de la síntesis operada en la memoria de la «duración real y vivida». En todo caso, la visión de la materia que aquí aparece es la de pura «movilidad, acto indiviso que nuestra conciencia aprehende en los movimientos» [67].

Bergson, pues, anticipa aquí su teoría del *morcelage* o fragmentación de la materia indivisible en trozos o cuerpos sólidos, que va a desarrollar en su obra principal; su movilismo se va clarificando poco a poco como el *devenir* universal.

«La evolución creadora»

Significado.—Es el título y tema central de su obra mayor, *L'Évolution créatrice*, la que más resonancia obtuvo. Puede llamarse también, como aparece en la Introducción, su *filosofía de la vida;* el estudio que profundiza en «la naturaleza de la vida», que es el mismo estudio «de la evolución de la

[65] Ibid., p.387: «La individualidad del átomo consiste en el punto matemático en que se cruzan las líneas de fuerza... y todos los átomos se penetran unos en otros. Thomson... supone un fluido perfecto, continuo... que llenaría el espacio, lo que llamamos átomo sería un anillo de forma invariable, arremolinándose en esta continuidad y que debería su existencia y, por consiguiente, su individualidad, a su movimiento».

[66] Ibid., p.390.

[67] Ibid., p.394.

vida» [68]. La vida se da a conocer en el proceso de su evolución. Y a la vez contiene *la filosofía de la naturaleza* bergsoniana, ya que el problema de la naturaleza cósmica o de la materia es resuelto en síntesis conjunta con el de la vida y la inteligencia.

La obra prolonga netamente las líneas de pensamiento de las dos anteriores. Por algo sus primeras páginas resumen las principales ideas de aquéllas sobre el tiempo y la sucesión mecánica, la duración real como «continuidad indivisible y creación», la memoria que prolonga el pasado en el presente y reconstituye así la duración, etc. El intento de la nueva obra es la *aplicación* de esta visión de la duración psicológica a la realidad del mundo. Habiendo descubierto que la vida interior del hombre es duración, libertad y creación, pretende demostrar que todas las formas de la vida son asimismo duración como continuidad indivisible y creadora.

Pero «esta aplicación a la vida en general es considerada ella misma desde el punto de vista psicológico» [69]. Bergson refunde así la vida biológica en la vida de la conciencia, que es duración. El universo dura como un Todo. Y los sistemas de vida y de existencia particulares son «una forma de existencia análoga a la nuestra, si se les reintegra al Todo» [70]. No es extraño, pues, que envuelva en su obra una doctrina de la evolución de la vida y de la inteligencia, es decir, «*la teoría del conocimiento* y *la teoría de la vida*, que nos parecen inseperables una de otra». Pues mientras la inteligencia es incapaz de comprender la naturaleza de la vida, ésta, como impulso evolutivo total, permite explicar la naturaleza y origen de la inteligencia y sus objetos.

El plan de la obra es, pues, complejo y casi incoherente. Sus investigaciones «nos llevarán a la formación de la inteligencia y, por ende, a la génesis de esta materia cuya configuración general dibuja nuestra inteligencia. Ahondarán hasta la raíz misma de la naturaleza y del espíritu. Sustituirán el falso evolucionismo de Spencer... (el mecanicista, el de la realidad actual recortada en fragmentos) por un *evolucionismo verdadero* en que la realidad sería seguida en su generación y en su crecimiento» [71].

Y todo ello desde la visión de una evolución total de la

[68] *La evolución creadora*, Introducción, vers. esp. de J. A. MIGUEZ, *Obras escogidas* (Madrid, Aguilar, 1963) p.434.
[69] Ibid., p.436
[70] Ibid., Introd. p.437.
[71] Ibid., p.438.

vida, impulsada por el *élan vital*. Este evolucionismo es el que da unidad a la obra.

La vida y su evolución transformista.—En el capítulo I esboza Bergson un ligero análisis de los seres vivientes, de los hechos para él inconcusos de la evolución transformista de las especies y de las explicaciones de esta evolución. Su pensamiento parte, pues, del supuesto del evolucionismo que aprendió en Spencer y que se había hecho doctrina general. Pero siempre en actitud crítica para hacer derivar de estos hechos su nueva concepción.

Los seres vivientes son objetos materiales como los demás cuerpos inorgánicos. Pero según su teoría, ya antes esbozada y que luego va a desarrollar, la *individualidad* de los cuerpos es algo artificioso, producto de nuestro espíritu, que, para sus necesidades de acción, atribuye contornos distintos a las diversas porciones de la materia. Sin esa acción, «la individualidad del cuerpo se reabsorbe en la *universal interacción* que es sin duda la realidad misma». Pero mientras que «la subdivisión de la materia en cuerpos aislados es relativa a nuestra percepción..., el *cuerpo vivo* ha sido aislado y cerrado por la naturaleza misma». Esto lo manifiesta claramente en su *organización,* en la heterogeneidad de sus partes y diversidad de sus funciones. En una palabra, es un *individuo*. Pero esta individualidad no es nunca perfecta, ni siquiera en el hombre, aunque la vida tiende siempre a la búsqueda de lo individual, a constituir sistemas aislados [72].

Entre los rasgos de la organización, el más saliente es el de la duración. «Como el universo en su conjunto, como cada ser consciente..., el organismo que vive es algo que *dura*. Su pasado se prolonga todo entero en su presente, y ahí permanece actual y actuando.» A semejanza de mi conciencia, «mi cuerpo madura poco a poco desde la infancia a la vejez; como yo, envejece». Hay en él un cambio, una evolución y duración [73]. Tras la destrucción orgánica o la muerte, sobreviene la *creación* orgánica a través de los gérmenes de los progenitores. Por ello, puede decirse, con la frase de Descartes, que *la vida es una creación continuada* [74].

Y puesto que las individualidades se esfuman en el fondo

[72] Ibid., c.I p.448-453. Ibid., p.454: «La evolución del ser vivo, como la del embrión, implica un registro continuo de la duración, una persistencia del pasado en el presente y, por consiguiente, una apariencia al menos de memoria orgánica». Ibid., p.452: «El fondo mismo de nuestra existencia consciente es memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente , duración que actúa e irreversible».
[73] Ibid., p.457.
[74] Ibid., p.458.

de la vida universal, de ahí el tránsito insensible que sumerge los organismos vivientes en la *vida en general*. En ella se da asimismo duración, evolución continuada tanto de los individuos como de las especies. La embriología nos muestra que, «hasta un cierto período de su desarrollo, el embrión de un pájaro apenas se distingue del embrión del reptil, y que el individuo desarrolla a través de la vida embrionaria en general una serie de transformaciones comparables a aquellas por las que pasaría, según el evolucionismo, de una especie a otra... Todos los días, a nuestros ojos, las formas más altas de la vida salen de una forma muy elemental. La experiencia establece, pues, que lo más complejo ha podido salir de lo más simple por vía de evolución». Y los progresos de la paleontología y de la anatomía comparada confirman que en realidad ha sucedido así. A esto se añaden las experiencias últimas de H. de Vries mostrando que «pueden producirse bruscamente variaciones importantes», lo que permite «abreviar el tiempo que la evolución orgánica parecía reclamar» [75].

Todo lo cual supone «la hipótesis» del *transformismo* de las especies. Aunque no es rigurosamente demostrable desde la ciencia, adquiere una probabilidad siempre creciente «que suple la evidencia». Mas para Bergson, y desde sus supuestos, su evidencia es la de un principio dogmático. «El lenguaje del transformismo se impone ahora a toda filosofía, como la afirmación dogmática del transformismo se impone a la ciencia» [76].

Tampoco habría dificultad en que la vida surja espontáneamente en un momento y en ciertos puntos del espacio. No hay necesidad de apelar a una causa trascendente, a un «Pensamiento creador» o a «las creaciones separadas», todo lo cual se opone al transformismo, como lo profesa «la casi unanimidad de los sabios». La aparición de la vida se explica por sí misma, como la duración o la conciencia que están en su fondo y que constituyen una creación continuada. Por eso, más

[75] Ibid., p. 460.

[76] Ibid., p. 459-469. Cf. p. 460-461: «En un cierto momento, en ciertos puntos del espacio, se engendró una corriente bien visible... corriente de vida que, atravesando los cuerpos que ella ha organizado alternativamente, pasando de generación en generación, se ha dividido en especies y dispersado entre los individuos, sin perder nada de su fuerza, intensificándose más a medida que avanzaba... *La vida aparece como una corriente que va de un germen a otro por intermedio de un organismo desarrollado.* Todo pasa, como si el organismo no fuese más que una excrecencia, un brote que hace surgir el germen antiguo tratando de continuarse en un germen nuevo..., progreso invisible sobre el cual cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es dado vivir..., cuanto más fijemos la atención en esta continuidad de la vida, más veremos semejante la evolución orgánica a la de una conciencia, en la que el pasado empuja contra el presente y hace brotar de él una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes».

que a los organismos individuales, la duración como una corriente vital afecta a «la evolución íntegra de la vida desde sus más humildes orígenes hasta sus formas actuales más altas»; es como una corriente interna que atraviesa los individuos concretos y progresa indefinidamente[77].

A continuación, Bergson se ocupa de las explicaciones que se han dado sobre las causas de la evolución biológica, las cuales las reduce a dos: *el mecanicismo,* en el cual engloba no sólo las explicaciones físico-químicas dadas por la ciencia, sino también las teorías del darwinismo en todas sus formas, así como de los neolamarckianos; y el *finalismo,* como interpretación general de la evolución a través de las causas finales, o de un plan evolutivo preconcebido y movido por una inteligencia. En difusas e interminables reflexiones desarrolla *la crítica* de ambas teorías[78]. Las dos interpretaciones de la evolución repugnan al desarrollo de la vida, que es «una imprevisible creación de forma». Se mueven bajo la ley rigurosa de que toda realidad es «repetición», cuando «el arte vive de la creación e implica una creencia latente en la espontaneidad de la naturaleza». La aplicación del principio de causalidad lleva a la conclusión de que «todo está dado». Pero la realidad que evoluciona es «un chorro continuo de novedades», «un fluido continuo», que la inteligencia se encarga de condensar y «solidificar». Explican la vida por la inteligencia, que es «mera consideración inmóvil y fragmentaria tomada sobre ella y que se coloca siempre fuera del tiempo».

La explicación mecanicista es de plano rechazada. Con todo, no niega Bergson los hechos y leyes de la adaptación al medio y de la sobrevivencia de los mejor dotados. Pero tales son causas particulares que explican algunas formas de evolución, no la evolución general de la vida, que «desborda la inteligencia». El finalismo coincide en gran parte con el mecanicismo y también es sometido a larga crítica. El finalismo como realización de un plan de conjunto también se opone a la evolución, que es creación incesante de algo nuevo y no conduce a un conjunto armónico, sino a la dispersión. Un plan finalista produce una obra de conjunto que se cierra y acaba. Mas «la vida es creación sin fin», producción imprevisible de formas nuevas. Sólo en un cierto sentido es admitido el finalismo, y es para el conjunto de la vida entendida como un organismo,

[77] Ibid., p.470-522.
[78] Ibid., p.476-481. Cf. c.II p.527-529, donde continúa la crítica de estos dos sistemas.

no para las individualidades; y aun esta vida común presenta muchas incoherencias [79].

El élan vital.—Rechazadas las teorías mecanicista y finalista como causas explicativas de la evolución de los vivientes —es decir, las causas físicas y finales aun en su adaptación a las circunstancias del medio y prolongadas en la transmisión hereditaria—, Bergson opone a ellas una sola causa o principio del proceso evolutivo: es el *élan vital*, el *impulso vital*, una fuerza irresistible y creadora que anida en el interior de la vida y se confunde con ella misma.

Es notorio que Bergson ha hecho de este *impulso vital* el centro de su concepción vitalista y evolutiva del mundo. Comienza a aparecer al final del capítulo y de su larga lucha dialéctica con las teorías mecanicista y finalista, como el *impulso original (élan originel)* de la vida que se transmite de una generación a otra de gérmenes por intermedio de los organismos desarrollados, manteniendo la unidad de los seres vivientes y produciendo todas sus variaciones y las nuevas especies [80]. A los teóricos mecanicistas, que se afanan por recomponer el mosaico de infinitas piezas que constituye, v. gr., la estructura admirable del ojo, para explicar la visión, les dice que la vida es un acto simple de organización que «va del centro a la periferia»; «no procede por asociación y adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento». Que la naturaleza ha producido con facilidad esa reconstitución de piezas del órgano visual «en virtud del impulso original de la vida» como la mano que atraviesa las *limaduras de hierro* y en su avanzar «las ha yuxtapuesto y coordinado en forma determinada». Lo mismo, la perforación del canal no se explica por los montones de tierra acumulados a sus márgenes. De similar modo, la vida es un «acto indivisible» que «tiene algo de explosivo» y realiza la organización de la materia a modo de una fuerza canalizadora o coordinadora de las limaduras [81].

El misterioso *élan vital* es, pues, «el principio motor invisible» y como el *Deus ex machina* que explica todo el devenir evolutivo. En vano se busca una definición del mismo, pues

[79] Ibid., c.I p.475. «En vano pretenderemos reducir la finalidad a la individualidad del ser vivo. Si hay finalidad en el mundo de la vida, ella abraza la vida entera en una sola individualidad comprimida. Esta vida común a todos los seres presenta, sin duda alguna, muchas incoherencias y muchas lagunas».

[80] Ibid., p.513. «Volvemos así, por un largo rodeo, a la idea de la que partíamos, la del *impulso original* de la vida, que pasa de una generación de gérmenes a la generación siguiente por intermedio de los organismos desarrollados que forman el lazo de unión entre los gérmenes. La idea de un "impulso original" podrá, por lo demás, hacerse así más clara».

[81] Ibid., c.I p.515-517, 519.

no es objeto de la inteligencia. La descriptiva bergsoniana procede a base de metáforas e imágenes brillantes buscando aproximaciones y sensibilizando sus efectos.

Así, al comienzo del capítulo II aparece el impulso de la vida comparado a *la granada lanzada por un cañón*, que «ha estallado inmediatamente en fragmentos, los cuales se han dividido a su vez en nuevas granadas destinadas a estallar, y así sucesivamente». El impulso de la vida es la fuerza explosiva encerrada en la granada que al estallar va creando las diversas formas de vivientes [82]. En seguida aparece como *el surtidor* que en su marcha ascensional se dispersa en direcciones divergentes en las que repartirá su impulso. Y con frecuencia habla del «gran soplo de la vida», que también se bifurca por distintas rutas de evolución como por distintos callejones [83]. Más tarde aparece el mismo impulso vital «como una *ola* que asciende y que es contraria al movimiento descendente de la materia... a alturas diversas, la *corriente* se convierte por la materia en un *torbellino* que no cambia de lugar» [84]. Esta corriente «pasa, atravesando las generaciones humanas, subdividiéndose en individuos». «Todos los seres vivos se atienen a este impulso y también ceden al mismo formidable empuje» [85].

Bergson va a explicar después, desde el mismo impulso vital, no sólo la evolución de la vida hasta las formas superiores del espíritu, sino también la génesis de la materia a través del doble movimiento ascensional o de creación y de degradación hacia la materia. La doble imagen que entonces emplea es la del *chorro de vapor* que escapa de una caldera a presión y que se condensa en gotitas que caen; o del *cohete* del fuego de artificio que se extingue en las cenizas del fuego y forma los restos de la materia [86].

Bajo todos estos símbolos ha expresado la imaginativa bergsoniana su original concepción del *élan vital* como único principio explicativo de la evolución de la vida en todas sus formas. Dicho impulso vital es la vida misma, como una misma corriente impetuosa que atraviesa todos los organismos vivientes que a su paso va creando. Como la duración a que en última instancia se reduce, la vida es un movimiento *único* que se prosigue a lo largo de todas sus creaciones evolutivas. «El ser vivo es, sobre todo, un lugar de paso, y lo esencial de la vida

[82] Ibid., c.II p.523.

[83] Ibid., p.524: «Porque la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia consiste en desarrollarse en forma de *surtidor*, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que repartirá su impulso» (ibid., p.525).

[84] Ibid., c.III p.670-671.

[85] Ibid., c.II p.561, 564.

[86] Ibid., p.594.

reside en el movimiento que la transmite»[87]. Bergson insiste en la *unidad* de este impulso vital que pasa a través de todas las formas creadas, dando fuerza y empuje al movimiento unitario de la vida y su evolución[88]. Así procura este principio único la unidad del mundo organizado, no obstante la riqueza infinita de organismos que engendra en su evolución creadora[89]. El concepto del *élan vital* es, pues, el soporte de toda la doctrina bergsoniana de la evolución, al que se remite con frecuencia.

Direcciones divergentes de la evolución.—Vemos que de este impulso vital único se produce en seguida «la fragmentación de la vida en individuos y especies», como la granada que estalla en mil trozos. Esto se debe, dice Bergson, a dos causas: «*la resistencia* que la vida experimenta de parte de la materia bruta, y la *fuerza explosiva*—debida a un equilibrio inestable de tendencias—que la vida lleva en sí»[90].

Si, por otra parte, la vida es tendencia, formidable impulso interior que la hace crecer y expandirse en forma de «surtidor», quiere decir que su crecimiento se irá desarrollando en «direcciones divergentes entre las cuales repartirá su impulso». La evolución de la vida avanza así como las rutas que se pliegan a las sinuosidades del terreno: donde encuentra una resistencia, trata de vencerla por un rodeo. «Las bifurcaciones en el curso del trayecto han sido numerosas, pues ha habido muchos callejones sin salida al lado de las dos o tres grandes rutas seguidas»[91]. Así, entre desviaciones, detenciones y marchas atrás, se han destacado dos direcciones principales de evolución «en que se dibujan formas cada vez más complicadas, cada vez más altas». Son los dos *grandes reinos* de la vida organizada, *vegetal* y *animal*.

No hay división absoluta entre plantas y animales por caracteres totalmente distintos. Puede darse sólo «definición di-

[87] Ibid., p.548: «La vida, en general, es la movilidad misma; las manifestaciones particulares de la vida no aceptan esta movilidad sino contra su gusto, y la retardan constantemente»

[88] Ibid., p.529: «La evolución de la vida ... es una creación sin fin, que se prosigue en virtud de un movimiento inicial. Este movimiento procura la unidad del mundo organizado; unidad fecunda, de una riqueza infinita, superior a la que ninguna inteligencia podría soñar, ya que la inteligencia no es más que uno de sus aspectos o de sus productos»

[89] Ibid., c.II p.523.

[90] Ibid., p.524, 525. Ibid., p.528: «El impulso se divide cada vez más al comunicarse. La vida, a medida de su progreso, se dispersa en manifestaciones que deberán sin duda, en la comunidad de su origen, ser complementarias ... De hecho, hay especies que se detienen y las hay también que vuelven atrás. La evolución no es solamente un movimiento de avance; en muchos casos se observa un atasco y, con más frecuencia todavía, una desviación o una vuelta atrás».

[91] Ibid., p.531; p. 530: «El grupo no se definirá ya por la posesión de ciertos caracteres, sino por su tendencia a acentuarlos».

námica» entre ambos reinos, basada en la *acentuación* de notas particulares [92]. Bergson encuentra dos divergencias o notas distintivas fundamentales entre ambos reinos. La primera es la diversa forma de *alimentación:* el vegetal se distingue de los animales «por el poder de crear materia orgánica a expensas de elementos minerales que extrae directamente de la atmósfera, de la tierra y del agua». El animal, «al no poder fijar directamente el carbono y el nitrógeno, viene obligado, para procurarse el sustento, a buscarlos en los vegetales», o en otros animales. De ahí derivan las otras dos notas diferenciales más profundas: *la fijeza* en los vegetales y *la movilidad* en los animales. Las plantas no tienen necesidad de desplazarse para su alimentación, y sus hábitos se hacen cada vez más sedentarios, aunque se den en ellas fenómenos de movilidad. Los animales, obligados a ir en busca de su alimento, han evolucionado en el sentido de la actividad locomotriz [93].

Pero fijeza y movilidad son «signos superficiales de tendencias más profundas». Porque la movilidad tiene relación obvia con la *conciencia,* ya que la función de ésta «consiste en dirigir la locomoción» y el animal «es consciente en la medida en que se mueve *libremente*». Y si bien la conciencia no es distintivo absoluto, pues hay animales inconscientes y vegetales conscientes, pero son notas distintivas que se reunían en el pasado en un tronco común, y que se acentúan al ir disociándose las dos corrientes de la vida. Así, pues, conciencia e inconsciencia señalan «las dos direcciones en que se han desarrollado los dos reinos», y podríamos «definir el animal por la sensibilidad y la conciencia despierta; el vegetal, por la conciencia adormecida y la insensibilidad». Y Bergson prosigue impertérrito describiendo imaginativamente, con profusión de detalles, la historia evolutiva de los dos reinos: «el vegetal adormeciéndose en la inmovilidad, el animal despertándose, por el contrario, a la conquista de un sistema nervioso» que le permita ampliar el ámbito de su conciencia [94].

Por otra parte, tampoco la vida animal ha evolucionado en

[92] Ibid., p.531-533. Ibid., p.533: «Estas dos tendencias opuestas son tan evidentemente directoras de las dos evoluciones, que podríamos definir ya por ellas los dos reinos».

[93] Ibid., p.534, 535. El impulso vital tiene, pues, un germen de conciencia en su raíz: «Así, todo nos hace suponer que el animal y el vegetal descienden de un tronco común que reunía, en su primer estado, las tendencias de uno y otro» (p.536). Y con la bifurcación de las dos tendencias produce también el diferente desarrollo de los organismos, moviendo al animal a la organización de los centros nerviosos por los que amplía su movilidad y conciencia distinta, y al vegetal, a una mayor fijeza en el suelo para la producción de alimentos con sustancias minerales, que le releva de moverse y de sentir. P.537: «El mismo impulso que llevó al animal a producirse nervios y centros nerviosos condujo, en la planta, a la función clorofílica».

[94] Ibid., p.550.

una dirección única. Ha habido vacilaciones y tanteos en su avance, de tal modo que «el fracaso aparece como la regla; el éxito, como excepcional y siempre imperfecto». De las cuatro direcciones que ha escogido la vida animal, dos de ellas, las indicadas por los equinodermos y los moluscos, han terminado en un callejón sin salida. *Los artrópodos y los vertebrados,* en cambio, son las dos líneas en las cuales la evolución animal, en el sentido de la movilidad y la conciencia, ha tenido mayor éxito. Y junto a diversas detenciones y retrocesos, «la evolución de los artrópodos ha alcanzado su punto culminante en *los insectos,* y en particular con los himenópteros; en los vertebrados, con *el hombre*». Con ellos ha terminado la evolución animal, pues «el hombre es probablemente el último de los vertebrados» [95].

Pero ocurre que en el mundo de los insectos es donde más desarrollado se encuentra el *instinto,* y de un modo maravilloso en los himenópteros. «La evolución de la vida animal... se ha realizado por dos caminos divergentes, uno de los cuales conduce al *instinto* y otro a la *inteligencia*». En ambos se adivinan «dos potencias inmanentes a la vida» que se han disociado en el proceso de la evolución y que, junto con lo que llama «el embotamiento» *(torpeur)* de la vida vegetal, de conciencia adormecida, constituyen las tres direcciones divergentes, unidas al principio en el mismo germen del *élan vital.* El error de toda la filosofía, desde Aristóteles, está en haberlos considerado como tres grados sucesivos de una misma tendencia [96].

Instinto e inteligencia.—A continuación inserta Bergson el estudio comparativo del instinto y de la inteligencia, como dos metas a las que ha llegado la evolución de la vida animal. Ambas son dos facultades diferentes, que se oponen y se completan a la vez, pero que se compenetran mutuamente, sin que sean absolutamente separables. «No hay inteligencia donde no se descubran huellas del instinto, ni instinto que no esté rodeado de una franja de inteligencia.» Los insectos llevan la vida instintiva a su máxima perfección, mientras que el hombre se perfecciona por la inteligencia. Ambos «representan dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo problema», el de atender a las necesidades de la vida [97].

[95] Ibid., p.554.
[96] Ibid., p.553-554. Ibid., p.555 «El error capital, el que, transmitiéndose desde Aristóteles, vició la mayoría de las filosofías de la naturaleza, es ver en la *vida vegetativa,* en la *vida instintiva* y en la *vida razonable* tres grados sucesivos de una misma tendencia que se desarrolla, cuando son tres direcciones divergentes de una actividad que se escindió al desarrollarse» Ni Aristóteles ni la filosofía clásica consideraron los tres reinos o divisiones de la vida como grados del desarrollo de una misma tendencia germinal, sino tres niveles esencialmente distintos, determinados por la diferencia intrínseca y de naturaleza de sus respectivos principios vitales.
[97] Ibid., p.555, 562.

Bergson centra la explicación en su doble fórmula definitoria: *El instinto es la facultad de utilizar e incluso de construir instrumentos organizados; la inteligencia es la facultad de fabricar y de emplear instrumentos no organizados* [98]. El animal encuentra ya dados por la naturaleza, en sus propios órganos, los instrumentos de trabajo para la satisfacción de sus necesidades; dotados de una «complicación de detalle infinita y una simplicidad de funcionamiento maravillosa», el instinto ejecuta sin dificultad con ellos todo lo que debe hacer. En cambio, los órganos conservan una estructura poco menos que invariable, al menos sin modificación de la especie. Este instinto es necesariamente especializado, no siendo más que la utilización de un órgano natural para un objeto determinado. No llega a inventar nuevos instrumentos, aunque sí ensaya la ejecución del mayor número posible de variaciones sobre el instrumento dado.

El hombre, en cambio, nace más desprovisto por la naturaleza, más deficitario de órganos para su utilización inmediata; su inteligencia debe suplir este *déficit,* pues es la facultad de fabricar instrumentos artificiales de materias inorgánicas, útiles para subvenir a sus necesidades. Y es también facultad «de variar indefinidamente su fabricación», de inventar nuevos útiles. La invención mecánica ha sido el paso esencial al hombre y todavía el progreso de la civilización gravita en torno a la fabricación y utilización de instrumentos artificiales. Originariamente, pues, la inteligencia ha surgido de la evolución para la *acción* fabricadora. Y el hombre ha de llamarse primariamente *homo faber* y no *homo sapiens,* proclama Bergson, que siempre concibe la inteligencia como orientada a la *acción,* no a la *especulación* o a la contemplación, al menos en su función primaria [99].

De ahí la diferencia entre instinto e inteligencia respecto de la *conciencia.* Mientras «la inteligencia se orienta hacia la conciencia, el instinto lo hace hacia la inconsciencia». Cuando la naturaleza dota al ser viviente del instrumento que debe emplear y los modos de aplicar para obtener el resultado, la parte reservada a la elección es muy débil, por lo que es también débil y crepuscular la conciencia. Mas la inteligencia debe atravesar por mil dificultades para su función de fabricar instrumentos, escoger para este trabajo el lugar y el momento, la forma y la materia, todo lo cual acrecienta la conciencia [100].

La diferencia es aún más saliente respecto del *conocimiento.* Bergson sostiene que «la inteligencia y el instinto implican dos especies de conocimiento radicalmente diferente». La primera diferencia está en el

[98] Ibid., p.559.

[99] Ibid., 557-558. De nuevo la noción del *homo faber* como esencial al hombre, y del *homo sapiens,* «nacido de la reflexión de aquél sobre su fabricación», en *Pensamiento y movimiento,* Introd. p.1007. Las diferencias se refieren sobre todo al instinto e inteligencia en su desarrollo superior. En los estadios inferiores «hay instintos más próximos a la inteligencia que los de nuestros insectos, e inteligencia más vecina del instinto que la de nuestros vertebrados». En el animal hay parte de inteligencia, la cual triunfa sólo en el hombre. Y en éste, la inteligencia, que evoluciona, ha comenzado por construir instrumentos elementales e inferiores al instrumento natural. Pero la línea evolutiva del instinto se ha agotado pronto (ibid., p.560-561).

[100] Ibid., p.563-4. Cf. p.564: «En suma, si el instinto y la inteligencia envuelven uno y otra, conocimientos, el conocimiento es antes *ejecutado* e inconsciente, en el caso del instinto; antes *pensado* y consciente, en el caso de la inteligencia».

proceso natural del conocimiento, lo que nuestro filósofo llama conocimiento «innato». De un modo general formula: «La inteligencia, en lo que tiene de innato, es el *conocimiento de una forma;* el instinto implica el de una *materia*». Pero esta materia son las cosas, los objetos concretos dados en la percepción; y la forma serán las relaciones que se establecen entre estos materiales para su sistematización. Ello equivale a decir que el conocimiento del instinto «se refiere a *las cosas;* el de la inteligencia, a *las relaciones*»[101]. Esta índole de conocimiento *formal* propio de la inteligencia tiene incalculable ventaja. Una forma vacía puede llenarse de un número infinito de cosas y elevarse a relaciones cada vez más generales. Por eso, si el conocimiento del instinto tiene su limitación en lo material, el formal de la inteligencia no se limita a lo que es práctico y útil, y puede extenderse a la especulación.

Más tarde señala Bergson otra diferencia, como excelencia del conocer instintivo sobre el de la inteligencia, y es que procede en la dirección de la *simpatía.* Si la inteligencia lo trata todo mecánicamente, el instinto está moldeado en la forma misma de la vida. «Ambos están vueltos en dos sentidos opuestos: aquélla, hacia la materia inerte; éste, hacia la vida.» Por ello, «el instinto es simpatía», y nos da, aunque rudimentariamente, una especie de conocimiento adivinatorio *por simpatía* o connaturalidad. «La comunicación simpática que establece entre nosotros y los otros seres... nos introduce en el dominio propio de la vida, que es compenetración recíproca.» Si esta simpatía pudiera ampliar su objeto y reflexionar sobre sí misma, nos daría la clave de las operaciones vitales, nos introduciría en la vida misma, mientras que la inteligencia nos introduce en la materia. Pero entonces se habría ampliado y elevado el instinto a la *intuición,* en cuya línea gnoseológica se encuentra[102]. Bergson ya no dice más de esto. Al menos ha dado la idea de ese tipo de conocer *por simpatía,* tan común en la filosofía tomista, que otros, como Maritain, la han de desarrollar.

La inteligencia y sus funciones.—En este contexto introduce Bergson su doctrina típica de la inteligencia, que es un tema clave de su pensamiento al que se remite un poco en todas partes. Pero es aquí donde la ha construido en contraposición con la facultad instintiva.

a) Parte del principio expuesto de que la inteligencia, por su mismo proceso evolutivo, está destinada a fabricar. Pero la fabricación se ejerce sobre la materia bruta; incluso si emplea materiales organizados, los trata como objetos inertes. «De la materia bruta misma no retiene más que el sólido; el resto se le sustrae por su fluidez. Si, pues, la inteligencia tiende a fabricar, puede preverse que lo que hay de fluido en lo real se le escapará en parte, y lo que hay de propiamente vital en el ser vivo se le escapará del todo. *Nuestra inteligencia, tal como sale de las manos de la naturaleza, tiene por objeto principal el sólido no organizado*»[103].

[101] Ibid., p.562, 566-67
[102] Ibid., p.581, 590-592. Ibid., p.591: «Pero al interior mismo de la vida nos conduciría la *intuición*, quiero decir, el instinto ya desinteresado, consciente de sí mismo».
[103] Ibid., p.570-571.

b) No es extraño, pues, que, por su misma estructura, la inteligencia tienda a solidificarlo todo, a reducirlo a la materia. «No se siente a gusto... más que cuando opera sobre la materia bruta, en particular sobre sólidos.» Mas la propiedad general de la materia es la *extensión*, por la que nos presenta objetos exteriores a otros, partes exteriores a otras partes. Por eso, aunque la materia en sí sea *continuidad*, para los fines prácticos de manipulación sobre ella, la inteligencia no representa las cosas sino como *discontinuas*, como unidades distintas, yuxtapuestas en el espacio. La discontinuidad es presentada como lo positivo, mientras que la continuidad será lo negativo. «La inteligencia no representa claramente más que lo *discontinuo*» [104].

c) De igual suerte, la realidad consta de objetos móviles; el movimiento mismo es lo real en ella, y la inmovilidad no es más que aparente. Mas para los fines de la acción, el ehtendimiento «sustituye el movimiento por inmovilidades yuxtapuestas», pues por su disposición natural se refiere siempre a lo estable y a lo inmutable. «Nuestra inteligencia no se representa claramente más que la *inmovilidad*» [105].

d) Y como «fabricar consiste en recortar en una materia la forma de un objeto», la obra de la inteligencia aparece como «el poder indefinido de *descomponer* según cualquier ley y *recomponer* según cualquier sistema» [106]. «Proyectamos todas estas descomposiciones y recomposiciones posibles detrás de la extensión real en forma de un espacio homogéneo, vacío e indiferente que la sostendría. Este espacio es, pues, el esquema de nuestra acción posible sobre las cosas» [107].

e) Y «lo mismo que separamos en el espacio fijamos en el tiempo». La inteligencia representa el tiempo como un discontinuo, como una serie de momentos inmóviles en un espacio homogéneo. «La inteligencia no está hecha para pensar la *evolución*, es decir, la continuidad de un cambio que sería movilidad pura... Se representa el devenir como una serie de *estados*, cada uno de los cuales es homogéneo consigo mismo y, por consiguiente, no cambia» [108]. Y justamente «porque trata de reconstruir con lo dado, deja escapar lo que hay de *nuevo* en cada momento de la historia. No admite lo imprevisible. Rechaza toda creación». De ahí que no tenga comprensión tampoco para la *vida*. Se obstina «en tratar lo vivo del mismo modo que lo inerte, y en pensar toda la realidad, por fluida que sea, en forma de sólido definitivamente definido. No nos encontramos a gusto más que en lo discontinuo, en lo inmóvil, en lo muerto. *La inteligencia está caracterizada por una incomprensión natural de la vida*» [109].

f) Bergson vuelve repetidamente sobre estas ideas, que se reducen

[104] Ibid., p.571.

[105] Ibid., p.572. «Si estuviera destinada a la teoría pura, se instalaría en el movimiento, que es la realidad misma. Pero la inteligencia está destinada a otra cosa. A menos que se haga violencia a sí misma, sigue *la marcha inversa*. parte siempre de la inmovilidad, como si fuese la realidad o el elemento último; cuando quiere representarse el movimiento, lo reconstruye con inmovilidades que yuxtapone».

[106] Ibid., p.572.

[107] Ibid., p.573-74.

[108] Ibid., p.573: «El conjunto de la materia deberá, pues, aparecer a nuestro pensamiento como un inmenso tejido en el que podemos cortar lo que queramos para recoserlo como nos plazca».

[109] Ibid., p.579-581.

siempre a lo mismo: la tendencia incoercible de nuestra actividad intelectual a transformar todo lo que considera en elementos sólidos, discontinuos e inmóviles, a solidificar todo lo que toca; su incapacidad, por tanto, de pensar el cambio, la movilidad, la vida, el devenir en general.

De una manera especial lo ha expresado con su teoría del «mecanismo *cinematográfico* de nuestro pensamiento», puesta en conexión con sus explicaciones sobre el devenir en el capítulo último. Nuestra inteligencia se comporta en el conocimiento de la realidad como un aparato de «cine». Toma una serie de instantáneas inmóviles del devenir e intenta después reconstruir el movimiento proyectando en la pantalla la sucesión de fotografías, por ejemplo, de un regimiento en marcha. El mecanismo, pues, de nuestro conocimiento intelectual es de «naturaleza cinematográfica». Para pensar o expresar el devenir apenas hacemos otra cosa que accionar nuestro tomavistas interior [110]. Pero este mecanismo deja escapar lo peculiar de la vida, que es la continuidad del devenir; los intentos de comprenderlo no consiguen más que transformarlo en una serie de inmovilidades sucesivas.

Lenguaje y conceptualización.—Nuestra inteligencia tiene otra función secundaria, derivada del hecho de que el hombre no es un ser aislado, sino agrupado en *sociedades*. Al asociarse a otras inteligencias, surge la comunicación mediante los *signos*, para las necesidades de una «acción común». El conjunto de estos signos es el lenguaje, que es eminentemente social.

Hay un lenguaje del instinto y otro de la inteligencia. En los animales, las necesidades de la acción son limitadas, concretas y determinadas por la acción. Su «lenguaje» se constituye por reducido número de signos, y concernientes a cosas concretas. Pero en los hombres, las necesidades de la acción son ilimitadas y variables. Por eso su lenguaje está constituido por signos *móviles*, en número considerable y que puedan aplicarse a diversas cosas. «El signo inteligente es un signo móvil» [111].

Esta movilidad de las palabras, hecha para que vayan de una cosa a otra, «les ha permitido extenderse de las cosas *a las ideas*». El lenguaje así ha contribuido mucho a liberar la inteligencia, «hipnotizada en su trabajo» [112]. Desde que la inteligencia «se percibe ella misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto de que no quiera tener la idea». Pero el lenguaje, que le ha permitido extender su campo de operaciones, «está hecho para designar cosas y nada más que cosas». Y cuando se aplica a otros objetos, «los convierte

[110] Ibid., c.IV p.700-707. Cf. p.700: «Tal es el artificio del cinematógrafo. Y tal es también el de nuestro conocimiento. En lugar de ligarnos al devenir interior de las cosas, nos colocamos fuera de ellas para captarlas en discontinuidad».

[111] Ibid., c.II p.575. «Lo que caracteriza los signos del lenguaje humano no es tanto su generalidad cuanto su movilidad. El signo instintivo es un *signo adherente*, el signo inteligente es un *signo móvil*».

[112] Ibid., p.575: «La palabra, hecha para ir de una cosa a otra, es, en efecto, esencialmente desplazable y libre. Podrá pasar no solamente de una cosa percibida a otra, sino también de la cosa percibida al recuerdo de esta cosa; del recuerdo preciso, a una imagen fugaz; de una imagen fugaz... a la representación del acto por el cual se la representa, es decir, a la idea... Desde el día en que la inteligencia... se percibe ella misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto del que no quiera tener idea».

también en cosas». La inteligencia está hecha para operar sobre la materia. Quiere ver en todo *distinción* y *claridad* [113].

De la actividad de la inteligencia, ayudada por el lenguaje, proceden *los conceptos*. El concepto no proviene de la percepción, sino de la *concepción*. Se trata de un trabajo o acto del espíritu, detrás del cual está «la función» o «la facultad de *concebir* o de *percibir generalidades*». El concepto, pues, se confunde con la idea general, producto del espíritu a través de esa facultad generalizadora [114].

Estos conceptos «son exteriores unos a otros, como los objetos en el espacio. Tienen la misma *estabilidad* que los objetos sobre cuyo modelo han sido creados». Los conceptos, por tanto, son estables, rígidos y *discontinuos*, lo mismo que las cosas que les han servido. Responden a la solidificación o cristalización del devenir, y a la división de la realidad, una y continua, en fragmentos discontinuos, tal como lo realiza la inteligencia. Son «un recorte en la continuidad del tejido psicológico». Más ligeros, diáfanos y fáciles de manejar que las imágenes, no son, como éstas, representación de las cosas, sino del acto por el cual la inteligencia se fija en ellas. Quedan, pues, relegados a la categoría de *símbolos*, y la composición lógica de los mismos traduce las relaciones generales entre los sólidos, de que se ocupa la ciencia geométrica [115].

Sobre el origen y elaboración de los conceptos o ideas generales, Bergson se ha expresado en diversas ocasiones, sobre todo en *Pensamiento y movimiento*. Se elaboran por un proceso de abstracción y generalización. Pero esta operación, más bien que una función lógica, es un hecho *biológico*. Todo ser viviente aísla una propiedad común de otras, y por tanto abstrae, generaliza y clasifica. Pero el animal lo hace de una manera instintiva y vivida. Sólo el hombre, por reflexión, llega a la representación abstracta, a «concebir o percibir la generalidad», clasificando diversos objetos en un género y creando así la idea general [116]. Berg-

[113] Ibid., p.576.

[114] *Pensamiento y movimiento*, Introd. II (terminada en 1922), ed. cit., p.976. En la teoría psicológica de Bergson, «el espíritu» significa el psiquismo en general o conjunto de actividades conscientes, puesto que en su empirismo no distingue entre las facultades sensibles y las puramente espirituales o intelectuales. Del espíritu o del psiquismo, a través de sus facultades (entendidas como simples funciones), brotan sus manifestaciones o actividades: percepción (integradora de las sensaciones simples), memoria, imaginación y «concepción» o creación de conceptos, que es la obra de la inteligencia. Sobre ella está la facultad supraintelectual de la «intuición», a la que a veces reserva la noción del espíritu. Pero ya antes había puesto en la memoria lo más propio y distintivo del espíritu, que trasciende el cuerpo. Sus nociones de lo psíquico son fluctuantes, como el psiquismo mismo, consistente en el flujo o corriente de la conciencia.

[115] *La evolución creadora* c.II p.577. Ibid.: «Constituyen, reunidos, un "mundo inteligible", que tiene semejanza por sus caracteres especiales con el mundo de los sólidos, pero cuyos elementos son más ligeros, más diáfanos, más fáciles de manejar por la inteligencia que la imagen pura y simple de las cosas concretas; no son ya la percepción misma de las cosas, sino la representación del acto por el cual la inteligencia se fija en ellas. No se trata, pues, de imágenes, sino de *símbolos*. Nuestra lógica es el conjunto de las reglas que es preciso seguir en la manipulación de los símbolos. Como estos símbolos derivan de la consideración de los sólidos, como las reglas de la composición de los símbolos no hacen otra cosa que traducir las relaciones más generales entre los sólidos, nuestra lógica triunfa en la ciencia que se ocupa de los sólidos, es decir, en la geometría. . La lógica natural ha surgido de la extensión de una cierta geometría natural»...

[116] *Pensamiento y movimiento*, Introd. II, ed. cit., p.977: «Todo ser vivo generaliza, quiero decir, clasifica... Por tanto, aísla el carácter que le interesa, va derecho

son da así su definición, que no pasa de un empirismo nominalista: «Convenimos en llamar idea a una representación que agrupa un número indefinido de cosas con el mismo nombre: la mayor parte de las palabras corresponderán así a una idea general» [117].

El proceso de generalización se verifica por una extracción de semejanzas, que en los animales es automática, y en el hombre, por reflexión, consciente [118]. De ese modo encontramos en los seres individuales semejanzas; luego, propiedades comunes, que las clasificamos en especies y géneros, «generalidades que traducimos en ideas generales». Las semejanzas por las que aproximamos la representación de individuos y grupos unos a otros pueden ser de aproximación, de semejanza propiamente dicha y de identidad, respondiendo la semejanza a lo vital, y a lo geométrico la identidad. Por encima de esas ideas generales que responden a las necesidades de la *fabricación*, están otras más generales creadas para la especulación. «Nuestra civilización descansa en un cierto número de ideas generales», y no podríamos vivir sin ellas. De ahí viene «la creencia en la realidad absoluta de las ideas en general, quizá incluso en su divinidad». En todo caso, la inteligencia «puede construir ideas generales como le plazca», y las va elaborando según favorezcan a los intereses de la vida social; luego, las que interesan a la especulación pura, y, por último, las construimos «por placer» [119].

En pos del proceso de conceptualización, Bergson ha reconocido a la inteligencia las operaciones del *juicio* y el *raciocinio* y, dentro de ésta, ha estudiado las dos funciones esenciales de *deducción* e *inducción*, de las que brota el método experimental de la ciencia. De todas ellas ha dejado breves reflexiones [120], recalcando siempre el mismo supuesto de deformación de la realidad viva que producen. Por ellas se desarrollan las ciencias, siempre bajo el imperio de ese matematismo espacial, de la «lógica geométrica» por éstas construida. «La movilidad del devenir, el devenir mismo, se nos escurrirá entre los dedos» (p.579).

La intuición.—A continuación del estudio de la inteligencia, sitúa Bergson la noción de esta nueva forma de conocimiento que es la *intuición*. El tema, dice, atañe a «la teoría del conocimiento, que debe tener en cuenta estas *dos facultades, inteligencia e intuición*», y establecer distinción neta y clara entre ambas para no caer en dificultades inextricables. Y es el mismo problema de la distinción entre el método de la ciencia y de la metafísica (bergsoniana). Se trata de las dos facultades de conocimiento superior, que marcan el doble modo de conocer las cosas. «La conciencia se ha escindido en *intui-*

a una propiedad común, en otros términos, clasifica y, por consiguiente, *abstrae y generaliza*».

[117] Ibid., p.976.

[118] Ibid., p.977-978. «Pasemos ahora a la idea general completa, consciente, reflexiva, creada con intención, y encontraremos con frecuencia en su base esta extracción automática de semejanzas, que es *lo esencial de la generalización*».

[119] Ibid., p.978-980.

[120] Especialmente en *La evolución creadora* c.III p.620-626; c.II p.581.

ción e inteligencia, debido a la necesidad de aplicarse a la materia y seguir, al mismo tiempo, la corriente de la vida. El desdoblamiento de la conciencia se atendría así a la doble forma de lo real, y la teoría del conocimiento debería subordinarse a la metafísica»[121]. Es un problema metafísico a la vez que gnoseológico.

La intuición bergsoniana está así en el centro del sistema y recorre todas sus obras. Aparece ya desde el comienzo de *Materia y memoria* como medio para conocer ese tejido de la vida interior que por la memoria se presenta como una continuidad o fluir indivisible, como esa *duración* interna que había descubierto en la obra primera[122]. Y en los restantes escritos —pues que no publicó un libro especial sobre el tema—lo va aplicando a la duración de la vida exterior, o a la realidad profunda de la corriente vital, que es un devenir y que sólo es percibida por la intuición[123]. Bergson es el filósofo de la «intuición de la duración», al igual que el filósofo de la vida y del devenir.

Sobre el origen y sentido de esta facultad intuitiva se ha explicado más nuestro filósofo en pasajes importantes de otras obras. En la obra *Pensamiento y movimiento* declara que dudó mucho tiempo sobre la elección de este término. Aunque es el más apropiado, se presta a confusión. Filósofos como Schelling y Schopenhauer «se dieron cuenta de la impotencia del pensamiento conceptual para alcanzar el fondo del espíritu» y opusieron también la intuición a la inteligencia. Buscaron un modo de intuición que transportase «de un salto a lo eterno» y «sustituyera los conceptos de la inteligencia por un concepto único que los resume todos y que es siempre el mismo: la Sustancia, el Yo, la Idea, la Voluntad». De este modo no salieron de la intelectualidad, incidiendo en un sistema panteísta que pretende deducir de un solo principio toda la realidad. Pero lo que se precisa es una metafísica intuitiva que se instale en la duración misma y siga «las ondulaciones de lo real»; es preciso «pasar de la intelección a la visión»[124].

No es posible dar «una definición simple y geométrica de la intuición», pues la definición unívoca se da de lo abstracto y convencional, no de lo real y concreto. Höffding señalaba

[121] *La evolución creadora* c.II p.592.

[122] *Materia y memoria* c.I p.268, 270-271; c.II p.372-373.

[123] *La evolución creadora* c.IV, comienzo, p.672.

[124] *Pensamiento y movimiento,* Introd. II, ed. cit., p.952-953. Ibid., 953: «No vieron... que la inteligencia trabaja sobre el fantasma de la duración, pero no sobre la duración misma; que la relatividad de nuestro conocimiento del espíritu proviene precisamente de ahí y que... para pasar de la intelección a la visión, de lo relativo a lo absoluto, no hay que salir del tiempo. Es preciso, por el contrario, volver a colocarse en la duración y aprehender la realidad en la movilidad, que es su esencia».

cuatro acepciones de la misma, pero hay aún más. «Hay, sin embargo, un *sentido fundamental:* pensar intuitivamente es *pensar en duración.»* La duración que la intuición capta «es, ante todo, la duración interior», de la que se habló ya. Pero de ahí se proyecta a penetrar la duración exterior, que es la evolución movida por el ímpetu vital, la realidad fluyente del devenir; es decir, a «una intuición de lo vital». Pues toda duración es «prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que avanza sobre el porvenir», repite con insistencia Bergson [125].

Las características de la intuición suele presentarlas por contraposición al conocimiento de la inteligencia. En un párrafo de la citada obra apunta a algunas de estas contraposiciones [126]. Pero constantemente en sus textos se alude a esta antítesis. Baste señalar las principales:

a) El conocimiento por intuición es inmediato. Se verifica sin intermediarios de ninguna clase, y sobre todo *sin conceptos,* ideas o símbolos, sin juicios ni raciocinios; es decir, sin el aparato conceptual de la inteligencia, que practica cortes en el devenir, descomponiendo la realidad fluyente en inmovilidades.

b) La intuición es un conocimiento intrínseco, en profundidad. Penetra en el fondo mismo de la realidad, sin dar rodeos en torno a ella como la inteligencia. Conoce la realidad indivisible por dentro, y no por fuera, como la inteligencia, que sólo va a la superficialidad espacial. Se arroja a la corriente impetuosa de la vida, sin puentes por encima ni túneles por debajo como la inteligencia.

c) La intuición alcanza *lo absoluto,* mientras la inteligencia se detiene en *lo relativo.* La relatividad de nuestro conocimiento depende siempre del entendimiento, que se sitúa desde fuera, desde distintos puntos de vista.

d) La intuición prolonga en cierto modo el instinto, y como él conoce por una cierta *simpatía adivinadora* con que se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único e inexpresable; mientras que el análisis inte-

[125] Ibid., p.954-956.

[126] Ibid., p.956-957. «*La inteligencia* parte ordinariamente de lo inmóvil y reconstruye el movimiento con inmovilidades yuxtapuestas. La *intuición* parte del movimiento y lo pone, o mejor, lo percibe, como la realidad misma, y no ve en la inmovilidad más que un momento abstracto, instantáneo, tomado por nuestro espíritu sobre una movilidad. La *inteligencia* se da ordinariamente cosas, entendiendo por ello lo estable, y hace del cambio un accidente que se sobreañade. Para *la intuición,* lo esencial es el cambio; en cuanto a la cosa, tal como la entiende la inteligencia, es un corte practicado en medio del devenir. *El pensamiento* se representa lo nuevo como un arreglo de elementos preexistentes, para él nada se pierde, nada se crea. *La intuición* percibe ahí una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad; ve, sabe que la realidad, impregnada de espíritu, es creación. El trabajo habitual del *pensamiento* es fácil y se prolonga cuanto se quiera. *La intuición* es penosa y no podría durar».

lectual reduce un objeto a elementos ya conocidos. Por eso se muestra su presencia también en la intuición *estética*, que da lugar al arte.

e) La intuición percibe la movilidad, la continuidad fluyente de la vida, en que consiste la realidad. En una palabra, es la facultad de percibir *la duración, el cambio,* el continuo *devenir. Duración, cambio,* flujo constante de la vida, devenir, son términos con que Bergson expresa la misma realidad y que usa repetidamente para expresar los objetos de la intuición.

f) La intuición es superior a la inteligencia, por lo que es llamada «facultad supraintelectual». Ella nos introduce, en cierto modo, en la vida espiritual. «La intuición es lo que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro. Su dominio propio es el espíritu», porque «el cambio, la duración real, es cosa espiritual o impregnada de espiritualidad», mientras que la inteligencia «no alcanza el fondo del espíritu»[127]. Por eso «proyecta una luz tenue y vacilante que atraviesa la oscuridad de la noche en la que nos deja la inteligencia» sobre los grandes problemas de nuestra personalidad y libertad, sobre nuestro origen y quizá sobre nuestro destino, y aun sobre «la supervivencia probable de nuestra persona» y si existen «almas» capaces de una vida independiente[128].

g) «La intuición es penosa y no podría durar.» Mientras que el trabajo habitual del pensamiento es fácil y se prolonga cuanto se quiera, la intuición supone un esfuerzo doloroso para torcer el curso ordinario de nuestro modo de conocer. La costumbre de pensar con conceptos nos impide el uso de la intuición, que procede en sentido inverso. La razón es porque «intuición e inteligencia representan dos direcciones opuestas del trabajo consciente: la intuición marcha en el mismo sentido que la vida; la inteligencia marcha en *sentido inverso*, siendo regulada por el movimiento de la materia». La actuación de aquélla es vaga y, sobre todo, discontinua, por intuiciones fugaces. «Es como una lámpara casi extinta, que sólo se reanima de tarde en tarde y apenas por unos instantes»[129].

La metafísica y la ciencia.—Es una cuestión paralela a la anterior, que prolonga la contraposición bergsoniana entre el conocimiento de la inteligencia y de la intuición y, a la vez,

[127] Ibid., p.952, 955.

[128] *La evolución creadora* c.III p.668-669. Ibid., p.668-669; *Pensamiento y movimiento* p.957.

[129] *La percepción del cambio,* en *Pensamiento y movimiento* V, ed. cit., p.1058-59. Cf. *La intuición filosófica,* en *Pensamiento y movimiento* IV p.1041-1045; Introd. II de *Pensamiento y movimiento* p.997-1001; *Introducción a la Metafísica* p.1105: «Filosofar consiste en invertir la marcha habitual del trabajo del pensamiento».

extrae las consecuencias sobre la distinción del doble tipo de saber: el de la ciencia y el de la filosofía o metafísica. Bergson ha tratado el tema un poco en sus diferentes escritos, y de un modo especial en el ensayo *Introducción a la Metafísica*, publicado como artículo en 1903.

Es claro que las ciencias positivas son producto de la inteligencia, y que la actividad cognoscitiva de ésta se mueve siempre en la dirección de la ciencia, la cual se basa en la experiencia, en la observación de los hechos materiales. Pero ya explicó antes que la función esencial de la inteligencia es operar sobre la materia para las necesidades de la acción: fabricar conceptos que recortan el flujo indivisible de lo real en fragmentaciones sólidas; construir ideas y leyes generales que corresponden a las propiedades y acciones de la materia; desarrollar así las ciencias en la inmovilidad espacio-temporal según el modelo geométrico y de las matemáticas, sin penetrar en la realidad profunda de la vida y la duración. Porque la ciencia es auxiliar de la acción, y tiene sus mayores éxitos en el campo de la naturaleza inorgánica, sobre un espacio homogéneo y susceptible de medida; pero muestra su incapacidad frente a la vida, que es duración y creación continua.

Bergson critica, por eso, la concepción de la filosofía propia del positivismo mecanicista, para el cual sería la filosofía una especie de ciencia universal o una gran síntesis de los resultados de las ciencias particulares. Pero la filosofía no puede contentarse con generalidades abstractas, clasificaciones y análisis, sino que trata de captar la realidad profunda *sub specie durationis*, bajo otro género de conocimiento que es percepción simple de la fluidez continua de lo real. Ya Kant «estableció que, si la metafísica es posible, sólo puede serlo por un esfuerzo de *intuición*». Pero añadió que esta intuición no es posible, porque no admitía una intuición superior o intelectual, es decir, una percepción de la realidad metafísica.

Resumiendo, Bergson sostiene que la metafísica se distingue esencialmente de la ciencia. El conocimiento científico es el que se obtiene mediante la inteligencia, que opera sobre la materia inerte, fraccionada en fragmentos inmóviles que son representados mediante conceptos. El conocimiento metafísico es el conocimiento absoluto de la realidad en sí, que es la vida, la duración, el espíritu, y se obtiene mediante la intuición. Se trata de dos planos de conocimiento que se distinguen tanto por el *objeto* como por el *método*. «Asignamos a la metafísica un objeto limitado, principalmente el espíritu, y un método especial, ante todo la intuición. Con ella distinguimos clara-

mente la metafísica de la ciencia»[130]. La metafísica (a la que llama también la filosofía) debe trascender los conceptos e ideas para llegar a la intuición. «O la metafísica no es más que un juego de ideas, o bien, si se trata de una ocupación seria del espíritu, es preciso que trascienda los conceptos para llegar a la intuición»[131].

La intuición es, por lo tanto, el medio de conocimiento de la metafísica. Y es llamada con frecuencia por Bergson un *método,* su nuevo método de intuición filosófica, que se distingue del método científico mediante conceptos e imágenes. La intuición designa «la función metafísica del pensamiento». Y si bien tiene como objeto propio el espíritu, pero no se detiene en él. Comprende «principalmente el conocimiento del espíritu por el espíritu; subsidiariamente el conocimiento, por el espíritu, de lo que hay de esencial en la materia»[132]. En el fondo, Bergson ha construido su método de la intuición para justificar la nueva visión del mundo y de las cosas que su filosofía establece, y consistente en el impulso creador de la vida, en el flujo continuo del devenir, el evolucionismo total[133].

Pero Bergson cree que todas las metafísicas hasta ahora han sido racionalistas, han tratado de explicar la realidad a través de conceptos y elaboraciones de la razón discursiva. Y ahora se apoya en Kant para rechazar tales sistemas metafísicos como especulación vacía, que no han llegado a descubrir la realidad como duración concreta. A todos los incluye bajo la rúbrica de *simbolismo metafísico,* que opera sobre conceptos de las cosas, frente a los científicos, que trabajan sobre conceptos de relaciones, y abocan al *simbolismo científico.* Los dos métodos siguen la ruta del entendimiento, que opera sobre elementos estables. Unos y otros se deslizan por el exterior de la realidad y la deforman con imágenes y símbolos relativos. Y aquí trae Bergson la imagen del *puente* y del *túnel:* los científicos han construido un puente sobre el río móvil de las cosas, y los metafísicos, un túnel por debajo de él. Sólo el

[130] *Pensamiento y movimiento,* Introd. II p.959.

[131] *Introducción a la Metafísica,* en *Pensamiento y movimiento* VI p.1085 Llama al conocer intelectual o por ideas, que son símbolos de las cosas, conocimiento *relativo,* mientras que el conocer intuitivo, «que no se apoya sobre ningún símbolo», alcanza el absoluto (ibid., p 1077).

[132] *Introd. a la Metafísica* p.1085, 1107, nota.

[133] *La evolución creadora* l.IV p.754, final: «El filósofo debe ir más lejos que el sabio. Haciendo tabla rasa de lo que no es más que un símbolo imaginativo, verá que el mundo material se resuelve en simple flujo, en una continuidad de fluencia, en un devenir. Y se preparará así a encontrar la duración real . en el dominio de la vida y de la conciencia . Esta nos parece ser la función característica de la filosofía. Así comprendida, la filosofía no es solamente el retorno del espíritu a sí mismo, la coincidencia con el principio vivo que emana, una toma de contacto con el esfuerzo creador. *Es la profundización del devenir en general,* el evolucionismo verdadero y, por consiguiente, *la verdadera prolongación de la ciencia*».

método de la intuición metafísica se ha lanzado en la corriente del río y entrado en contacto con la realidad para aprehenderla intuitivamente [134].

La distinción entre la nueva metafísica intuitiva y la ciencia no parece en el fondo ser tan radical. Bergson subraya a veces que su metafísica es en cierto modo prolongación de la ciencia, y que ambas se han de conjuntar para el progreso del conocimiento humano. Y se señalan en él dos principales puntos de unión. Primero, que a la metafísica le son también indispensables los conceptos y no puede prescindir de ellos. Pero debe liberarse de la rigidez de conceptos inflexibles y trabajar con «representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre préstas a moldearse sobre las formas fugaces de la intuición»; a veces, «la intuición puede sernos sugerida indirectamente por imágenes» sin encerrarse en estrecha representación conceptual. Tal es la razón del *estilo* y *método* que emplea Bergson, saturado de imágenes y metáforas brillantes, en las que trata de envolver su pensamiento y disimular su inconsistencia lógica, cuando a la vez acusa a la ciencia del empleo continuo de símbolos conceptuales. Un estilo más literario y artístico que filosófico.

El segundo punto de contacto es que el método de intuición metafísica se funda también en la *experiencia*. Bergson ha repetido con frecuencia que su método y pensamiento no se apartan de la experiencia, que recogen los datos de la observación, tanto del sentido común como de los resultados de las ciencias. Su metafísica se construiría sobre la experiencia verdadera de la vida, no sobre vacías abstracciones racionales. Sólo añade que «su metafísica no tiene nada de común con una generalización de la experiencia, y que podría definirse como *la experiencia total*» [135]. No ha renegado, pues, de su *positivismo* inicial y en el fondo se ha mantenido dentro de un radical empirismo.

Génesis de la materia.—Volvamos ahora al segundo aspecto de la evolución, que se refiere a la marcha regresiva del *élan vital* hacia su condensación y solidificación en la materia. Es el tema principal del capítulo III de *La evolución creadora*. Bergson comienza afirmando que intenta mostrar «una génesis

[134] *Introducción a la Metafísica*, cit., p.1111: «De suerte que, si nos detuviésemos en la letra de lo que dicen metafísicos y sabios..., podríamos creer que los primeros han horadado por debajo de la realidad un túnel profundo, que los otros han construido por encima un puente elegante, pero que el río móvil de las cosas pasa entre estos dos trabajos de arte sin tocarlos».

[135] *Introducción a la Metafísica*, p.1085, 1105, 1116. Véase E. LE ROY, *Bergson* (vers. esp., Barcelona 1932), p.122-124, quien llama al sistema de su maestro *positivismo transformado*, y «realismo o positivismo espiritualista».

de la inteligencia, al mismo tiempo que una génesis de los cuerpos» o de la materia, porque «no puede engendrarse la una sin determinar la génesis de la otra. Un proceso idéntico ha debido recortar al mismo tiempo materia e inteligencia en un tejido que las contenía a ambas». Así como instinto e inteligencia se destacaban como dos metas divergentes en el proceso evolutivo «sobre un fondo único, la Conciencia en general, y que debe ser coextensivo a la vida universal», así también cree que inteligencia y materia—correlativas la una a la otra—«derivarán de una forma de existencia más amplia y más alta» (c.III p.599, 610).

Este fondo único existencial no podrá ser otro que el fluido vital que nos envuelve, «el océano de la vida». Con ello se prepara el camino «para un acercamiento entre lo inerte y lo vivo» y, por ende, también la conciencia. Bergson aboga, con otros muchos filósofos, por «la unidad de la naturaleza» y de la inteligencia, «que tiene por función abarcarla por entero». Y trae el ejemplo de los sistemas contrapuestos de Fichte y Spencer. «Fichte toma el pensamiento en estado de concentración y lo dilata en realidad. Spencer parte de la realidad exterior y la condensa en inteligencia» (p.602). Con este acercamiento del idealismo y el materialismo evolucionista, quiere indicar Bergson que la realidad en el fondo es única, y que la filosofía, con sus divergentes explicaciones, tiene por misión proponer «una visión única y global del todo... La filosofía no puede ser otra cosa que un esfuerzo para fundirse en el Todo. La inteligencia revivirá su propia génesis al reabsorberse en su principio» (p.603-604). Es que «la inteligencia se ha separado de una realidad más amplia, pero que no ha habido jamás fisura clara entre las dos... Y se reabsorberá en él (el fluido total del que se ha condensado), porque *está hecha de la misma sustancia*» (p.605).

Desde este supuesto de un *monismo naturalista* claramente expresado y a vueltas de repetida discusión con Kant sobre superación del realismo e idealismo y otras digresiones sobre el orden y el desorden, que es un orden inverso, procede Bergson a explicar la génesis de la materia como un movimiento inverso a la génesis de la inteligencia. Afirma que *es la inversión del mismo movimiento la que crea a la vez la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas* (p.616), «al ser intelectualidad y materialidad de la misma naturaleza y producirse de la misma manera» (p.627). Este movimiento es del principio vital, que es a la vez conciencia y acto de querer, como «una corriente que atraviesa la materia comunicándole la

vida» (p.643). Se trata de la misma corriente vital que se participa en la voluntad, en el impulso de nuestro querer, como crecimiento y «creación que se prosigue sin fin», porque la creación se confunde con el crecimiento. «No somos la corriente vital misma; somos esta corriente ya cargada de materia, es decir, de partes congeladas de su sustancia que acarrea a lo largo de su trayecto» (p.644).

Así, en extraña mezcla descriptiva y comparativa de las creaciones de nuestro espíritu (la creación de un poema) con los movimientos del mundo inorgánico según las leyes de la conservación y degradación de la energía, o la llamada «entropía», viene a decirnos Bergson que la materia es creada por simple *detención* o *interrupción* del impulso vital ascendente y creador, que entonces se dispersa en átomos de materialidad. Es un proceso inverso de degradación, que detiene la actividad creadora, un *descenso* del impulso evolutivo de la vida. Si la vida fuera pura conciencia, sería pura actividad creadora. La evolución de la vida no tiene ahora más función que retardar la caída en la materia. Pero al principio era un tremendo impulso de ascensión creadora [136]. La imagen de «un *gesto creador que se deshace* nos da una representación exacta de la materia» (p.652).

Bergson propone dos ejemplos para «clarificar» este doble proceso de evolución y degradación de la vida en la materia. El uno es el del *chorro de vapor de agua*, que escapa por fisuras de una caldera a toda presión. El vapor lanzado al aire se condensa casi todo en gotitas que caen, y que serían los fragmentos de la materia. Pero una parte débil del chorro subsiste sin condensar, eleva las gotas que caen y retarda al menos su caída. «De la misma manera, de un inmenso depósito de vida deben salir sin cesar chorros, cada uno de los cuales, al caer, *es un mundo*. La evolución de las especies vivas representa lo que subsiste de la dirección primitiva del chorro original y de un impulso que se continúa en sentido inverso de la materialidad» (p.651).

La otra imagen es la del *cohete* que se eleva y explota en un haz de chispas luminosas. En ella se adivina la unidad, «un proceso simple, una acción que se hace a través de una acción del mismo género que se deshace» (p.654). Este proceso simple se escinde en las dos corrientes, del movimiento hacia la

[136] *La evolución creadora*, ibid., c.III p.650. «Todos nuestros análisis nos muestran el esfuerzo de la vida para remontar la pendiente que desciende de la materia. Por ahí nos deja entrever la posibilidad, la necesidad misma, de un proceso creador de la materialidad, creador de la materia por su sola interrupción. Incapaz de *detener* la marcha de los cambios materiales, alcanza, sin embargo, a *retardarla*».

vida y el movimiento inverso hacia la materialidad. Las dos corrientes, que se unen en un flujo indiviso, se equilibran y forman la organización[137].

Así, Bergson concibe esta inmensa corriente de vida como formadora, bajo el mismo *élan vital* y a través del doble movimiento ascendente y descendente, de todos los mundos y astros del universo. Sostiene que el universo no es infinito, sino una reunión solidaria de sistemas solares análogos al nuestro, en un sistema de fuerzas cerrado y finito. Tampoco ha sido creado *ab aeterno.* «El universo no está hecho, sino que se hace sin cesar» (p.646). La misma evolución de la vida es una creación continuada de nuevas formas. Pero no se da una creación absoluta. «El *impulso de vida* es una exigencia de creación. No puede crear en absoluto, porque encuentra ante sí la materia, es decir, un movimiento inverso al suyo» (p.654). La idea de creación resulta un misterio «si se piensa en *cosas* que serían creadas y en una *cosa* que crea». Pero esto es una ilusión de nuestra inteligencia, pues «cosas y estados no son más que consideraciones de nuestro espíritu sobre el devenir. *No hay cosas, no hay más que acciones*». Y si puede creerse que los demás mundos son análogos al nuestro, es probable hablar de un *Centro* del que saldrían los mundos como de un inmenso ramillete, suponiendo que no considero este centro como una *cosa,* sino como una continuidad en incesante surgimiento. *Dios,* así definido, no es algo totalmente hecho; es vida que no muere, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio y la experimentamos en nosotros desde el momento en que obramos libremente»[138]. El sistema bergsoniano de *La evolución creadora* se cierra, pues, a toda concepción de un Dios trascendente y creador, y se configura en un panteísmo vitalista, si suponemos divino el principio vital y creador inmanente al mundo.

[137] Ibid., p.653. «En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un mundo un flujo indiviso, y un flujo indiviso también viene a ser la vida que la atraviesa y que recorta en ella los seres vivos. De estas dos corrientes, la segunda es contraria a la primera, pero la primera obtiene, sin embargo, algo de la segunda: se da así entre ellas un *modus vivendi,* que es precisamente *la organización* . No solamente cerramos los ojos a la unidad del impulso que, atravesando las generaciones . hace de los seres vivos una única inmensa ola que corre sobre la materia, sino que cada individuo se nos aparece como un agregado de moléculas y de hechos».

[138] Ibid., p.652. Por los mismos supuestos, Bergson cree verosímil que la vida se desenvuelve en otros planetas, en condiciones de las que no tenemos idea. Incluso piensa que la vida no se concentre en organismos propiamente dichos. «No es incluso necesario que la vida se concentre y se precise en organismos propiamente dichos. Se concibe... que la energía pueda quedar en reserva .. y luego consumirse en líneas variables que corren a través de una materia que aún no está solidificada . Entre esta vitalidad vaga y turbia y la vitalidad definida que conocemos no habría más diferencia que la que hay, en nuestra vida psicológica, entre el estado de ensueño y el estado de vigilia. Tal ha podido ser la condición de la vida en nuestra nebulosa antes de que se hubiese terminado la condensación de la materia» (Ibid., p.659).

De otro lado, en numerosos textos expresa claramente la fusión y como identificación del impulso vital con las energías físico-químicas de la naturaleza y, en última instancia, de la energía solar. El inmenso chorro de la corriente vital es como un depósito de explosivos acumulados en los organismos y provenientes de la energía solar [139]. Pero en las reflexiones finales viene a identificar esa misma vida con la conciencia y la libertad. «La vida, en realidad, es de orden psicológico, y la esencia de lo psíquico consiste en envolver una pluralidad de términos que se compenetran», como mi propia persona consiste «en una inmensa virtualidad» de sensaciones y sentimientos de todo género» (p.650). «Si nuestros análisis son exactos, en el origen de la vida está la *conciencia,* o mejor, la *supraconciencia*», de la cual, por un proceso de caída, proceden las cosas materiales, que son las «cenizas» o «residuos» de esta conciencia vital [140]. Y la conciencia es también libertad; pero esta libertad, en los animales, viene aprisionada en los automatismos que se ha fabricado. «Con el hombre la conciencia rompe la cadena... y alcanza su liberación» (p.665). En este sentido, el hombre es proclamado «el término y fin de la evolución» (p.666). Pero sólo de modo muy restringido la humanidad ha de tenerse «por la razón de ser de la evolución», ya que es sólo término de una de las direcciones de la corriente evolutiva; y aun en él sólo obtuvo una perfección relativa, no habiendo obtenido su actividad consciente pleno desarrollo, pues le ha conducido más a intelectualidad que a intuición [141].

El pensamiento último de Bergson sigue siendo ambiguo sobre la naturaleza de este impulso vital y corriente de vida

[139] Ibid., p.650. «La evolución de la vida continúa, en efecto, un impulso inicial; este impulso, que ha determinado el desarrollo de la función clorofílica en la planta y del sistema sensorio-motor en el animal, lleva a la vida a actos cada vez más eficaces para la fabricación y empleo de explosivos cada vez más poderosos. Ahora bien, ¿qué representan estos explosivos sino *un almacenamiento de la energía solar* ?»

[140] Ibid., p.663. Y añade «Conciencia o supraconciencia son como el cohete cuyas cenizas, ya extintas, se convierten en materia; conciencia es también lo que subsiste del cohete mismo, que atraviesa las cenizas y las ilumina en organismos. Pero esta conciencia, que es una *exigencia de creación*, no se manifiesta a sí misma sino allí donde es posible la creación. Se duerme cuando la vida está condenada al automatismo; se despierta cuando existe la posibilidad de elección».

[141] Ibid., p.665-671. Véase p.670: «La vida entera, desde el impulso inicial que la lanzó al mundo, se aparecerá como una ola que asciende y que es contraria al movimiento descendente de la materia. Por otra parte, esa ola que asciende es conciencia y, como toda conciencia, envuelve virtualidades que se compenetran, a las que no convienen ni la categoría de la unidad ni la de la multiplicidad, hechas para la materia inerte. Unicamente la materia que acarrea consigo y en los intersticios de la cual se inserta puede dividirla en individualidades distintas. Así se crean sin cesar *almas* que, no obstante, en cierto sentido preexistían. No son otra cosa que *los arroyuelos entre los que se reparte el gran río de la vida que corre a través del cuerpo de la humanidad*». Poco antes insinuaba que las preguntas sobre si existen las almas capaces de vida independiente y de dónde vienen, no entran en el marco de su filosofía. Con este tipo de «definiciones» no se puede buscar mayor precisión en el pensamiento de Bergson

única que atraviesa todo el devenir evolutivo, creando todas las especies y subdividiéndose en individualidades distintas. En su fondo originario consistía sólo en el cúmulo inmenso de fuerzas físico-químicas provenientes de la energía solar y acumuladas en la nebulosa primitiva; en seguida se trueca en corriente vital que asciende impetuosa hasta la conciencia, la intelectualidad y libertad humanas. Por ello, al final más bien aparece como conciencia y espíritu, que ha dejado a un lado la materia como un residuo extinto. La fluctuación es patente entre un materialismo evolucionista y el espiritualismo idealista que resuelve todo en el principio inmanente de la conciencia. Queda sólo en claro su concepción de un monismo vitalista junto con el puro dinamismo del devenir universal, que vamos a continuación a destacar.

El devenir universal, la sustancia y el ser.—El tema del devenir parece ser preponderante y principal en el capítulo IV y último de *La evolución creadora;* al menos comienza y termina con él. A juzgar por la variedad de sus títulos, el contenido del capítulo presenta un abigarrado de reflexiones y buena muestra del desorden típico del «método» de filosofar bergsoniano, con sus frecuentes digresiones y continuas repeticiones de las mismas ideas, como variaciones de sus dos o tres ideas centrales.

1) Mencionemos primero el largo *excursus* que en seguida se introduce sobre el *problema de la nada* y que ha repetido en otros lugares [142]. Responde al planteo del problema sobre «el origen del ser. ¿Cómo podemos decir que algo existe: materia, espíritu o Dios? Ha sido necesaria una causa y una causa de la causa, y así sucesiva e indefinidamente». O también, cuando «un Principio de creación ha sido puesto en el fondo de las cosas, surge la misma cuestión: ¿Cómo, por qué existe este principio en vez de nada?» Y similar es la cuestión de por qué hay orden y no desorden en las cosas [143]. Bergson lo clasifica entre «los problemas fantasmagóricos que obsesionan al metafísico», «estos problemas angustiosos e insolubles que no se apoyan en lo que es, sino más bien en lo que no es». Su respuesta, profusa en sutilidades, es tenida por algunos como de gran profundidad y que anticipa temas del pensamiento contemporáneo, en especial del existencialismo.

Bergson contesta que tales preguntas disimulan sólo el concepto confuso y ficticio de la nada. «La existencia se me aparece como una conquista sobre la nada. Me digo que podría, que debería incluso no haber nada, y me sorprendo de que haya algo. O bien, me represento toda la realidad extendida sobre la nada como sobre un tapiz; la nada era primero y el ser ha aparecido después» (p.675). Pues bien, el problema es totalmente ficticio, pues supone el uso arbitrario de la seudoidea de la

[142] *La evolución creadora* c.IV p.674-694. La misma especulación, con respuesta en parecidos términos, en *Pensamiento y movimiento,* Introd. II p.985-989; *Lo posible y lo real,* en *Pensamiento y movimiento* III p.1013-1027, y en diversos otros lugares.
[143] *La evolución creadora,* cit., p.474-475; *Pensamiento y movimiento* p.985. Véase sobre esto N. ABBAGNANO, *Historia de la filosofía* III n.696.

nada, que sólo tiene sentido en el terreno propio de la inteligencia, de la acción y la fabricación. «Nada» designa la ausencia de lo que buscamos; pero la ausencia de uno consiste, en el fondo, en la presencia de lo otro; en este caso, de lo que percibimos o pensamos, que siempre es un «lleno» y jamás un «vacío». La idea del vacío está ligada a la idea de una supresión y, por tanto, a la de una *sustitución*. Si suprimir una cosa es reemplazarla por otra, si no es posible pensar en la ausencia de una cosa sino por la representación de la presencia de alguna otra, y si anulación significa en primer lugar sustitución, la idea de una «anulación de todo» es tan absurda como la de un círculo cuadrado. Y lo mismo pasará con la idea de «desorden», que significa la ausencia del orden buscado, que implicará su sustitución por otro orden [144].

En resumen, añade Bergson, «para un espíritu que siguiese pura y simplemente el hilo de la *experiencia*, no habría vacío, nada, incluso relativa y parcial, ni negación posible... Lo que observaría son hechos que suceden a los hechos, los estados a los estados, las cosas a las cosas. Viviría con lo actual y... no afirmaría otra cosa que la existencia del presente» (p.690). Bergson se mantiene dentro del *positivismo* de su sistema, que se atiene sólo a los hechos. Y en nombre de esta experiencia rechaza toda la metafísica de las causas y de la búsqueda de la razón de la existencia, que él supone haber surgido de una falsa conceptualización de la nada como preexistente al ser. Se queda, pues, con su espuria «metafísica de la experiencia universal» y no menos ilusoria intuición del fondo de las cosas como duración pura, evolución creadora.

2) Volvamos ya a la noción del *devenir universal*. La idea del devenir aparece desde el comienzo de la especulación bergsoniana. Ya en su primera obra, al descubrir la duración interior de la conciencia, la equipara sin más al devenir, notando que la multiplicidad de los fenómenos y estados de conciencia no se suceden en intervalos discontinuos, sino «que están en incesante devenir» [145]. Asimismo, la memoria es el instrumento de percepción de la duración, que deviene en continuidad indivisible, porque el pasado es realidad que sobrevive en el presente y se prolonga en el futuro; el presente es «un corte sin cesar renovado del devenir universal» [146]. El error del asociacionismo «estriba en sustituir esta continuidad del devenir, *que es la realidad viva,* por una multiplicidad discontinua de elementos inertes» [147]. Su nuevo «método» de la intuición descubre la realidad como una «continuidad móvil», un movilismo universal, que equivale al continuo devenir; somos nosotros los que tendemos a dividir lo continuo, *fijar el devenir*, fragmentando la continuidad del movimiento en una discontinuidad de estados inmóviles [148]. Por otra parte, la vida, que es la sustancia de la realidad, la ha

[144] Ibid., p.681 *Pensamiento y movimiento* p.987 «¿En qué se convierten desde entonces los dos problemas del origen del orden, del origen del ser? Se desvanecen, puesto que no se plantean más que si representamos el ser y el orden como "sobreviniendo", y, por consiguiente, la nada y el desorden como posibles o, al menos, como concebibles; ahora bien, ya no se trata entonces más que de palabras o de *espejismos de ideas*»

[145] *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* c.III p.180.

[146] *Materia y memoria* c.III p.341.

[147] Ibid., p.327.

[148] Ibid., c.IV p.397.

definido como una creación incesante, movimiento de evolución constante, «continuidad en el cambio». Es la inteligencia la que no capta la continuidad real de la vida, movilidad evolutiva. «La movilidad del devenir, el devenir mismo, se nos escurrirá por entre los dedos» [149].

No es extraño, pues, que aquí concluya Bergson todos esos aspectos y nociones con que ha querido expresar su concepción de la realidad bajo el concepto general del *devenir*. «Materia o espíritu, la realidad se nos aparece como un perpetuo devenir. Se hace y se deshace, pero de hecho *no es* jamás. Tal es la intuición que tenemos del espíritu cuando separamos el velo que se interpone entre nuestra conciencia y nosotros. He aquí también lo que la inteligencia y los sentidos nos mostrarán de la materia si obtuviesen de ella una representación inmediata y desinteresada» [150]. Pero la conciencia, siendo regulada por la inteligencia en la vida práctica, «no se da cuenta de su devenir sino confusamente». La inteligencia se limita a tomar «sobre el devenir de la materia vistas instantáneas y, por esto mismo, inmóviles». Entonces nos volvemos incapaces «de ver la evolución verdadera, *el devenir radical*». Y así somos víctimas de una gran ilusión, la ilusión de la inteligencia, servida por los sentidos, que fragmenta la continuidad del devenir en trozos o cuerpos sólidos [151].

Bergson da, pues, por principio inconcuso que todo en la realidad, espíritu o materia, se halla en radical devenir y es devenir. Es la última determinación de la realidad de las cosas que incluye las demás del cambio, movimiento, continuidad de fluencia, evolución, incluso de duración. El devenir es «la verdad de la duración», lo que califica *formalmente* la duración. «El devenir es infinitamente variado», porque es continuo el cambio de «movimientos cualitativos diferentes». Y es también un artificio de nuestra inteligencia «extraer de aquí la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que por sí misma no dice nada»; e incluso representar *estados* que sirven para distinguir un devenir de otro devenir. Sería una multiplicidad indefinida de devenir, de diferencias de colores, estados, etc., «bajo las cuales correría en la oscuridad un devenir siempre y en todas partes el mismo» (p.699). Tampoco es ésta la verdadera intuición del devenir. «Instalaos en el cambio, aprehenderéis a la vez no sólo el cambio mismo, sino los estados sucesivos en los que *podría* en todo instante inmovilizarse». Pero con tales estados sucesivos, percibidos desde fuera «como inmovilidades reales y no sólo virtuales, *cualidades, formas, posiciones* o *intenciones*», no reconstruiréis el devenir mismo que se escurre, «porque el movimiento no está hecho de inmovilidades» (p.702). El devenir—viene a decir con esto—es algo único e indivisible, que contiene virtualmente toda esta cambiante sucesión cualitativa. El devenir es «la movilidad universal».

[149] *La evolución creadora* c.II p.379.
[150] *La evolución creadora* c.IV p.672.
[151] Ibid., p.672-673. Y añade: «No percibimos del devenir más que estados; de la duración, instantes; incluso cuando hablamos de la duración y del devenir, pensamos realmente en otra cosa. Tal es la más sorprendente de las ilusiones... Consiste en creer que podrá pensarse lo inestable por intermedio de lo estable, lo móvil mediante lo inmóvil».

Sentado así el principio del devenir, todo el esfuerzo restante de Bergson se dirige a deshacer la ilusión del pensamiento intelectual que disuelve el devenir en cuerpos distintos, cortes instantáneos, en cualidades, formas y estados. Aquí es donde introduce su explicación del *método fotográfico* que la inteligencia emplea, recortando la continuidad simple del movimiento en estados distintos y disolviendo así el devenir en inmovilidades (p.700-707).

Lo curioso es que Bergson acusa a todas las filosofías anteriores de haber seguido el mismo procedimiento o método fotográfico. Para ello inserta como final de la obra su breve resumen de historia de la filosofía, fruto de un curso de lecciones, y que ha parecido a todos muy débil y nada objetivo como análisis histórico (p.709-755). Pero el intento bergsoniano es dar una interpretación, en términos inmovilistas, de esas filosofías, incapaces de captar la realidad profunda del devenir.

Lo más importante en el *excursus* es el examen de la filosofía antigua, sobre todo de Platón a Aristóteles y, en parte, los estoicos. Bergson la interpreta como una filosofía del εἶδος, de la Idea, que comprende los tres sentidos: la *cualidad*, la *forma* o esencia, el *fin* o la intención del acto cumplido. Pero los tres aspectos o momentos son «vistas estables tomadas sobre la inestabilidad de las cosas». La filosofía de las Ideas es una «aplicación del mecanismo fotográfico de la inteligencia al análisis de lo real» [152].

En un sentido similar son interpretados otros sistemas de la filosofía moderna. Y de modo general pronuncia que «la ciencia moderna, al igual que la antigua, procede según *el método fotográfico*» (p.720). No cabe otra salida sino que la nueva filosofía siga el método bergsoniano (de la intuición) si quiere conocer la verdadera realidad [153]. Por eso termina Bergson que su filosofía del devenir contiene la auténtica visión espiritualista y de la evolución vital y es además la prolongación de la ciencia [154].

3) ¿Es además una filosofía del *ser*, de la *sustancia?* He aquí el punto crucial del problema. Porque el ser, la esencia o la sustancia, es por definición algo estable, una cosa o un substrato permanente a través de los cambios, y el devenir puro es simple y continuo cambiar sin nada que cambie. Nuestra inteligencia está insoslayablemente vuelta hacia el ser, no puede entender algo sino en términos del ser, ni puede construir

[152] Ibid., p.708. Bergson explica que estos tres momentos o aspectos de la idea corresponden a los tres elementos primordiales del lenguaje: los *adjetivos*, los *sustantivos*, los *verbos*. Pero adjetivos y sustantivos simbolizan estados, algo estático. Cuando se dice que los cuerpos o especies en la evolución cambian de forma, es un modo de hablar también ilusorio, porque el cuerpo cambia de forma en todo momento. «O mejor, no hay forma, puesto que la forma es lo inmóvil, y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma: *la forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición*» (ibid., p.769, 699, 708).

[153] Ibid., p.754: «El filósofo debe ir más lejos que el sabio. Haciendo tabla rasa de lo que no es más que un símbolo imaginativo, verá que el mundo material se resuelve en un simple flujo, en una continuidad de fluencia, en un devenir».

[154] Ibid., p.754-5: «Así comprendida, la filosofía no es solamente el retorno del espíritu a sí mismo, la coincidencia de la conciencia humana con el principio vivo del que emana, una toma de contacto con el esfuerzo creador. *Es la profundización del devenir en general*, el evolucionismo verdadero y, por consiguiente, *la verdadera prolongación de la ciencia*».

sino una filosofía del ser. Y puesto que Bergson ha renegado de la inteligencia, se ha opuesto también a toda ontología.

En efecto, continuamente ha negado que exista nada fuera del cambio, que haya alguna cosa que cambia, una sustancialidad subyacente al movimiento. Ya en *La evolución creadora* proclamaba: *No hay cosas, no hay más que acciones,* por lo que es inconcebible la idea de creación si se piensa en *cosas* que son creadas y una *cosa* que crea (p.652). Y a cada momento afirma que la realidad entera es un flujo indiviso, duración, torrente de vida, pura movilidad sin móvil, sin que pueda pensarse en algo que esté debajo de ese durar o devenir continuado. Más claramente aún se ha expresado en la conferencia *La percepción del cambio,* de 1911. Allí proclama con expresión absoluta: «Hay cambios; pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no tiene necesidad de un soporte. Hay movimientos; pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil», porque entonces se añadiría al móvil como un accidente [155].

Bergson se ratifica con vigor en esta tesis de la pura movilidad o devenir sin algo que se mueva. «El color, fuera de nosotros, es la movilidad misma, y nuestra persona es también movilidad» (p.1064). Y se vuelve siempre a su imagen favorita de la percepción de una melodía musical: nos da la percepción clara «de un movimiento que no está referido a un móvil, de un cambio sin nada que cambia. Este cambio se basta a sí mismo, es la cosa misma». Pero también encontramos esto en la vista. «Fijando más en ella nuestra atención, nos damos cuenta de que el movimiento no exige aquí un vehículo, ni el cambio una sustancia.» La misma ciencia física ya nos sugiere esta visión de las cosas materiales cuando «resuelve la materia en acciones», pulveriza las moléculas y átomos en una serie infinita de vibraciones, «de suerte que la movilidad se convierte en la realidad misma» (p.1066). Y no sólo la filosofía, sino también el arte se beneficia «de esta visión del *devenir universal*», porque dilata nuestra percepción. «La realidad no se aparece entonces en estado *estático,* en su manera de ser; se afirma *dinámicamente,* en la continuidad y variabilidad de su tendencia.» Todo consiste en que nos habituemos «a pensar y percibir las cosas *sub specie durationis*» (p.1075).

Pero la idea de sustancia, como la de ser, es tan evidente que no se resigna Bergson a prescindir de ella. Entonces transfiere el concepto de sustancia al cambio mismo. «El cambio... se les aparecerá muy pronto como lo que puede tener el mundo como *más sustancial* y más durable. Su solidez es infinitamente superior» (p.1068). Si nos esforzamos en percibir el cambio tal como es, «vemos que es *la sustancia misma* de las

[155] *La percepción del cambio,* en *Pensamiento y movimiento* V: *Obras,* ed. cit., p.1065. En nota posterior (ibid., nota 19) observa que esta doctrina seguirá prestándose a malentendidos. Bergson no se detiene, por ello, y añade nuevas explicaciones: se salva la existencia del cambio, de la actividad como tal y ello es suficiente. «¿De que un ser sea acción puede concluirse que su existencia sea evanescente? ¿Qué decimos de más cuando lo hacemos residir en un "substratum" que no tiene nada de determinado, puesto que, por hipótesis, su determinación y, por consiguiente, su esencia es esta acción misma? ¿Cesa jamás de ser a sí misma una existencia así concebida, en que la duración real implica la persistencia del pasado en el presente y la continuidad indivisible de un desenvolvimiento?»

cosas», aunque se la haya despojado de su rigidez e inmutabilidad. Así cree que se desvanecen tanto las objeciones de los antiguos (de Zenón de Elea) y de los modernos sobre la sustancia. «Estas porque la sustancia es movimiento y cambio, aquéllas porque el movimiento y cambio son sustanciales» (p.1074).

Lo que no advierte Bergson es que con esta ficción verbal de sustancia destruye tanto el concepto de sustancia como el de movimiento, pues ambos serían contradictorios e impensables. Si la sustancia es puro moverse y cambiar continuo, ya no es algo permanente, algo que no se mueve; y si el movimiento puro es sustancia, deja de ser un puro moverse, trocándose en algo que no se mueve. Porque el movimiento es inconcebible sin algo que se mueva, como el fenómeno no se concibe sin algo que aparezca. Mas la contradicción es inherente a su pensar antiintelectualista y puramente imaginativo.

Filosofía del devenir será, pues, la última palabra y denominación que define el sistema de Bergson, puesto que esta noción envuelve los demás aspectos y visiones parciales de su pensamiento. Y con razón se ha dicho que el devenir por él afirmado es un devenir radical, el más radical devenir y movimiento que se ha dado en toda la historia de la filosofía [156]. El mismo Heráclito, primero en proclamar el movilismo universal, si afirmó que «todo se mueve», añadió que nadie puede beber la misma agua del río. Pero entonces es el agua (el fuego de los estoicos) la realidad sustancial que está en continuo movimiento. En la teoría de Hegel es la Idea o el Espíritu la que pasa por las distintas fases del devenir. Y las filosofías evolucionistas suponen, todas, seres y organismos que evolucionan.

Sólo Bergson ha rechazado los supuestos de la filosofía del ser en que se apoya nuestra inteligencia y toda filosofía, afirmando la realidad universal del devenir, de un *hacerse* que nunca *se es*. El ser sólo se introduce como un corte instantáneo o detención del devenir. Pero entonces la realidad que es devenir deja de serlo. Incide así en la paradoja del devenir como aquello que propiamente no es, pues permanece siempre «devenir».

La moral y la religión

La cuarta obra principal de Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, va dedicada a este tema. Publicada en 1932, representa el último y tardío fruto de su investigar filosófico. Es sabido que median varios lustros entre ella y su obra capital, *La evolución creadora* (1907).

[156] J. Ferrater y Mora, *Introducción a Las dos fuentes de la moral y de la religión* (vers. esp., Buenos Aires 1962) p.15. En *Introducción a la Metafísica*, ed. cit., p.1103, Bergson rehúye toda concomitancia de su pensamiento con el de Heráclito: «Hay una realidad exterior . Esta realidad es movilidad». Nota 23: «Con ello, sin embargo, no descartamos de ningún modo *la sustancia*. Afirmamos, por el contrario, *la persistencia de las existencias*. Y creemos haber facilitado su representación. ¿Cómo ha podido compararse esta doctrina a la de Heráclito?» Con tal rechazo viene a negar su tesis del movilismo puro, pues «la persistencia de las existencias» supone que éstas son algo permanente, y dejan de ser puro moverse.

En el largo período entre ambas sólo figuran las varias conferencias y artículos coleccionados en *Pensamiento y movimiento* (algunos también de *La energía espiritual),* que se limitan a repetir y profundizar diversos aspectos de las obras anteriores. Sobre moral y religión, nada hasta esta su edad senil había dicho, y es lógico que el público apremiara al filósofo para que desarrollara este complemento de su doctrina. Tanto más que, como declaraba en 1912 (en la carta al P. Tonquédec), el problema de Dios venía ligado a problemas morales que aún no había podido dilucidar.

La obra, dividida como las anteriores en cuatro difusos capítulos sin otro tipo de divisiones, acentúa aún más el estilo de exposición bergsoniano, prolijo, desordenado y reiterativo, propio del investigador en busca de la solución. El primero, con el título *La obligación moral,* investiga el problema moral, llegando a la construcción de la doble moral, cerrada y abierta. El segundo es titulado *La religión estática,* y el tercero, *La religión dinámica.* El cuarto, *Observaciones finales,* lo ocupan reflexiones muy variadas sobre los problemas sociales de la época, como la democracia, la guerra, sociedad industrial y sociedad de naciones, etc.

El título de *Las dos fuentes de la moral y la religión* señala el doble *origen* y *fundamento* que va a encontrar a la moral y la religión, lo que da lugar a la doble moral y doble religión que descubre. A falta de introducción explicativa, el intento está al menos expresado casi al final: «El presente trabajo tenía por objeto investigar los orígenes de la moral y la religión»[157]. El método de Bergson va a ser «genealogista», como el de Nietzsche y los positivistas ingleses. No va a indagar las causas trascendentes de la moral y la religión, que son los valores supremos de la vida humana. Les va a encontrar raíces originarias más cercanas y humildes, que son las dos formas a que ha llegado la evolución de la vida social: la *sociedad cerrada* y la *sociedad abierta,* las cuales, a su vez, tienen su origen, a través de las emociones y hábitos psicológicos, en las dos direcciones divergentes que ha tomado la naturaleza en su evolución hasta el hombre. «Al salir de manos de la naturaleza, el hombre era un ser inteligente y sociable, estando su sociabilidad calculada para dar nacimiento a pequeñas sociedades, y su inteligencia destinada a favorecer la vida individual y la vida del grupo»[158].

Los dos principios que va a señalar Bergson de las dos morales nacen, pues, del único principio de la evolución de la vida, canalizada por el instinto o la inteligencia. Y las dos nacen, al fin, del único impulso vital. La naturaleza ha llevado primero al hombre, a través de sus tendencias orgánicas, a formar sociedades cerradas y simples; la estructura moral del hombre se ha hecho para estas sociedades. Pero la misma evolución de la vida ha producido «las almas privilegiadas», que han obrado la moral abierta por impulso de la emoción que es el amor. Los dos principios creadores de las dos morales, la presión social y el

[157] *Las dos fuentes de la moral y la religión* c.IV, vers. esp. de M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (Buenos Aires 1962), p.278. Citamos en adelante por las páginas de esta traducción.
[158] Ibid., c.I p.89.

impulso del amor, quedan reducidos a la unidad de la evolución vital y a la unidad del «impulso de la vida que atraviesa la materia». Así, «toda moral es de esencia biológica»[139].

Tal es la conclusión a que va a reconducir Bergson su descripción del doble origen de la moral. Y lo mismo hará en su análisis de la religión y su doble origen. Adelantamos esto para mostrar que los principios y teorías de la moral y de la religión los inserta Bergson en el esquema de su evolucionismo vitalista. Reiteradamente se remite a ese mismo principio del «impulso vital»; el concepto de la evolución del hombre como ser social ha conducido su desarrollo evolutivo a la doble forma de sociedad cerrada y sociedad abierta, y a la doble estructuración de su vida moral y religiosa, estableciendo así la unidad del sistema. Sus ideas morales y religiosas tienen, por tanto, un marcado sello *positivista;* el origen de las mismas se encuentra en la evolución natural de la vida, la cual culmina en la doble organización de la sociedad que da origen a los modos escalonados de moral y religión.

Positivismo sociológico y moral.—Bergson no ha desarrollado aparte una doctrina sociológica o teoría de la sociedad. Pero, puesto que ha situado en la sociedad la fuente y origen de las ideas y principios morales, por fuerza debe partir de una concepción propia de la sociedad. Sus ideas sociológicas se encuentran dispersas en el curso de toda esta obra.

Su concepción de la sociedad es netamente *organicista*, resultado de su evolucionismo naturalista. El hombre ha salido de las manos de la naturaleza como ser social e inteligente, inclinado, por la fuerza misma de la evolución de la vida, a organizarse en sociedad. La sociedad es ante todo comparada a un organismo vivo «cuyas células, unidas por lazos invisibles, se subordinan unas a otras en una sabia jerarquía para el mayor bien del todo; a una disciplina que puede exigir el sacrificio de la parte» (p.49). Más cercana es la comparación con las comunidades de insectos, las colmenas o los hormigueros, el otro término de la evolución de la vida. En los distintos casos, la naturaleza impone la misma solidaridad y ley imperiosa de subordinación al todo. «Así es la sociedad humana cuando sale de manos de la naturaleza. El hombre estaba hecho para ella, como la hormiga para el hormiguero» (c.IV p.260). En esta concepción social de origen biologista, es obvio que los individuos reciben del todo, que es la sociedad, los principios y normas del vivir social. Así ha de funcionar la sociedad humana, «cuyos miembros están ligados entre sí como las células de un organismo o como las hormigas de un hormiguero, lo que viene a ser lo mismo» (c.I p.109). Las sociedades humanas vienen a ser como una continuidad con los organismos vivos o las agrupaciones naturales de los insectos. El orden social se modela así sobre el orden observado en las cosas y el instinto de los animales.

Las diferencias parten de que el organismo natural está sometido a leyes necesarias, mientras que la sociedad humana está constituida por

[139] *Las dos fuentes de la moral y la religión* c.I, ed cit., p.87-89, 119-121; c.IV p.283.

voluntades libres. Pero desde el momento en que estas voluntades están organizadas, imitan un organismo. «En este organismo más o menos artificial, el *hábito* desempeña el mismo papel que *la necesidad* en las obras de la naturaleza. Desde este punto de vista, la vida social se nos aparece como un sistema de hábitos más o menos arraigados, que responden a las necesidades de la comunidad. Algunos son hábitos de mandar, pero la mayor parte lo son de obedecer... Y cada uno de estos hábitos de obediencia ejerce una *presión* sobre nuestra voluntad. Podemos sustraernos a ella, pero entonces nos sentimos atraídos, arrastrados hacia el hábito burlado, como el péndulo desviado de la vertical. Un orden determinado se ha trastornado y *debe* restablecerse. En una palabra, nos sentimos *obligados,* como por todos los hábitos, por el hábito de obediencia» (p.49-50).

Así nace *la obligación,* en que está la esencia de la moral. He aquí su definición: «El sentimiento de esta necesidad, acompañado de la conciencia de poder sustraerse a ella, es precisamente lo que se llama obligación» (p.53). Nace de los hábitos contraídos de obedecer según las leyes y tendencias de la vida social, los cuales ejercen fuerte presión sobre la voluntad, equivalente a un *deber.* Cada uno de estos hábitos, que pueden llamarse «morales», responde a una exigencia social, y todos ellos se apoyan entre sí, formando un bloque que da mayor vigor a las obligaciones parciales y componen «la obligación total». La fuerza de estas obligaciones es comparable «al soplo de vida que cada célula extrae del fondo del organismo a que pertenece». O al instinto social de los insectos, que obedecen puntualmente a la necesidad y leyes de la colmena o el hormiguero [140].

De una manera equivalente brotan *las leyes* en toda organización social. Estas leyes sociales imitan las leyes de la naturaleza y traducen las exigencias de cada sociedad, como las leyes físicas traducen el orden natural. Por eso la infracción del orden social reviste un carácter antinatural. Y la sociedad instituye castigos para los culpables y recompensas para los inocentes. Todo ese conjunto de imperativos y obligaciones sociales constituye la moral social, cuya solidez radica en la solidaridad por la que nuestro *yo* se liga con los otros en virtud de los lazos invisibles que unen a todos los miembros de un organismo. Y no se ha de reprochar a esta moral puramente social el olvido de los deberes individuales. La solidaridad social no existe sino desde el momento en que un «yo social» se sobrepone en cada uno de nosotros al yo individual. La conciencia del individuo se compenetra con el todo social, y entonces el yo individual conserva vivo y presente el yo social, cumpliendo sus exigencias como si fueran deberes para con nosotros. La sociedad traza al individuo el programa de su existencia cotidiana; ha trazado un camino que encontramos abierto ante nosotros y lo seguimos. «El deber así entendido se cumple casi automáticamente, y la obediencia al deber... podría definirse como un abandono» (p.57-58). Sólo en casos más difíciles surge

[140] Ibid., p.50-51, 63-65. Cf. p.53: «Los miembros de la ciudad se conducen como las células del organismo. El hábito, servido por la inteligencia y la imaginación, les presta una disciplina que imita de lejos, por la solidaridad que establece entre individuos distintos, la unidad de un organismo compuesto de células».

una tensión, y la obediencia exige un esfuerzo para superar esa resistencia.

En consecuencia, *la moral tiene su origen en la sociedad*, que es la fuente de las obligaciones. Bergson combate la moral racionalista de Kant, así como la moral fundada en el ideal del Bien supremo y jerarquía de los bienes y la misma moral utilitarista. La obligación no es un hecho único, distinto y trascendente, «que se elevara como una aparición misteriosa», según dicen con Kant los filósofos teóricos (p.59). «No se puede fundar la moral sobre el culto de la razón.» Tampoco se explica «la obligación moral por la fuerza con que se impone la idea del Bien», porque esta idea supone la atracción e impulso de las exigencias sociales, y porque es un simple postulado la jerarquía de los bienes o la mayor o menor elevación de unos sobre otros. El «imperativo categórico» de que habla Kant se reduce «a las fuerzas acumuladas por los hábitos sociales elementales», formados por la presión social. Estos hábitos responden a exigencias sociales. Y aunque cada uno de estos hábitos «morales» es contingente, el conjunto de los mismos, que «forma la propia base y condiciona su existencia», tendrá una fuerza comparable a la del instinto y constituye «el todo de la obligación» que responde a la intención de la naturaleza y nace de una necesidad propia del dominio de la vida. La fórmula del imperativo categórico sería entonces: «Es necesario porque es necesario». Añade Bergson que, si bien la obligación es cosa distinta de una exigencia de la razón, bien puede la moral ser racional. La inteligencia la organiza como un conjunto lógico de deberes, deducidos unos de otros [141].

La concepción bergsoniana de la moral es, pues, netamente positivista y verdadero sociologismo, el cual, a su vez, nace de su naturalismo evolucionista. Las ideas morales no nacen de un principio trascendente ni de exigencias de la razón, sino de las simples tendencias del hombre organizado en sociedad, y son comparables a los instintos sociales de los insectos. El origen de la vida moral se encuentra simplemente en la sociedad, que impone sus deberes a los individuos a través de los hábitos sociales. Bergson se ha inspirado para su concepción moral en el sociologismo de Durkheim, a quien reiteradamente cita en la parte equivalente de la religión estática.

Moral de la «sociedad cerrada» y de la «sociedad abierta».—Lo más típico de la doctrina de Bergson en este campo es su distinción de una doble moral en íntima conexión con una doble forma de sociedad, pues ya ha establecido que la moral tiene un origen sociológico.

a) La primera, nuestra moral común, es la descrita como moral de *la obligación* y es propia de la *sociedad cerrada*. Llama «sociedad cerrada» a aquella en que vivimos, a la sociedad de las patrias o nacionalidades, cuya fuerza aglutinante es el amor a la patria, y sus componentes son la familia, la ciudad, la nación. La moral de la misma nace del instinto social, que, a través de la costumbre, se plasma y cristaliza en la obligación, como se dijo. «El instinto social, que hemos encontrado en el

[141] Ibid., c.I p.58-63, 112-118, en que se contiene esta crítica bergsoniana a la moral racional, meramente psicologista y un tanto sofística.

fondo de la obligación social, tiende siempre... a una sociedad *cerrada*, por vasta que sea... Es que entre la nación, por grande que sea, y la humanidad hay toda la distancia de lo definido a lo indefinido, de lo cerrado a lo abierto» (p.68). Es la sociedad tal como sale de manos de la naturaleza, y la fuerza de dirección constante, que asegura la cohesión del grupo, es la obligación moral [162]. El carácter obligatorio de sus deberes «se explica en último análisis *por la presión* de la sociedad sobre el individuo» (p.82). Por eso su obligación tiene una fórmula neta y precisa, y «es tanto más perfecta cuanto más impersonal y más próxima a las fuerzas naturales que llamamos hábito y aun instinto» (p.83). Esta obligación se impone por la presión de la sociedad, por lo que también se expresa como moral de *presión* o *compulsión*.

b) La segunda es la *moral abierta*, que corresponde a la *sociedad abierta*. Esta sociedad es la *humanidad*, y la diferencia entre ella y la nación es cualitativa; de la familia y la nación no se pasa a la humanidad por etapas, sino que se requiere «un salto» o trasposición superadora. «Entre la sociedad en que vivimos y la humanidad en general hay, lo repetimos, el mismo contraste que entre lo cerrado y lo abierto; la diferencia entre los dos objetos es de naturaleza y no simplemente de grado» (p.68, 71).

La nueva moral aparece y se encarna en las grandes personalidades morales, santos o héroes, que marcan nuevos rumbos a la conducta humana. «En todo tiempo han surgido hombres excepcionales en quienes ha encarnado esta moral. Antes de los santos del cristianismo, la humanidad había conocido a los sabios de Grecia, a los profetas de Israel y a otros. A ellos se ha hecho siempre referencia para encontrar esta moral completa... Mientras la primera es tanto más pura y perfecta cuanto mejor se reduce a fórmulas impersonales, la segunda... debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se convierte en ejemplo. La generalidad de la una tiende a la universal aceptación de una ley; la de la otra, a la *común aceptación de un modelo*» (p.70). Se trata de una moral de la *imitación* de los grandes héroes o maestros de la vida moral. Y el principio de su propagación será la llamada de los mismos [163].

La moral abierta se funda en la *emoción* o sentimiento, cuya fuerza puede ser aún mayor que la presión obligante de la sociedad. Bergson

[162] Ibid., c.IV p.260: «La sociedad cerrada es aquella cuyos miembros se sostienen entre sí... siempre dispuestos a atacar o defenderse y obligados a una actitud de combate. Así es la sociedad humana cuando sale de manos de la naturaleza. El hombre está hecho para ella, como la hormiga para el hormiguero. Una fuerza de dirección constante, que es al alma lo que la gravedad al cuerpo, asegura la cohesión del grupo, inclinando en un mismo sentido las voluntades individuales. Tal es la obligación moral. Hemos demostrado... cómo una sociedad cerrada no puede vivir... más que por una religión salida de la función fabuladora. Esta religión, que se llama estática, y esta obligación, que consiste en una presión, son los elementos constitutivos de una sociedad cerrada». Bergson enseña, consecuentemente, que «la naturaleza ha querido la guerra, o cuando menos ha puesto al hombre en condiciones de vida que hacían la guerra inevitable (p.268). Y que entre las concepciones políticas, «es la democracia la única que trasciende de las condiciones de la sociedad cerrada», por lo que la humanidad no ha llegado a ella sino muy tarde (p.273).

[163] Ibid., p.70: «¿Por qué tienen imitadores los santos y por qué los grandes hombres de bien han arrastrado tras ellos a las multitudes? No piden nada, y, sin embargo, obtienen. No tienen necesidad de exhortar; les basta existir; su existencia es una exhortación. Porque tal es el carácter de esta moral. Mientras que la obligación natural es presión o compulsión, *en la moral completa y perfecta hay llamamiento*».

habla largamente de las emociones y de la fuerza que poseen algunas para mover la voluntad a obrar. Y pone el ejemplo de «la emoción que el cristianismo ha aportado bajo el nombre de caridad. Si ésta gana las almas, la consecuencia es una determinada conducta». De este tipo será la emoción original generadora de la moral de imitación, que «traduce un cierto estado emocional y que no obedece a una presión, sino a un atractivo» (p.82). No nace de las doctrinas, porque una metafísica no puede imponer la moral; como en el ejemplo favorito de la música, lo emocional en este caso es anterior a la representación. Tal es la cálida emoción que inspiran los grandes héroes de la vida moral [164]. Se condensa y expresa sobre todo en el amor de la humanidad, a la cual sólo se llega «por un rodeo»: sea mediante la Religión, que manda amar a todos por Dios; sea a través de la Razón, que «muestra la eminente dignidad de la persona humana y el derecho de todos al respeto». El amor a la humanidad no es natural como el amor a los padres y la patria, sino «indirecto y adquirido» por esa doble vía (p.69, 71).

c) De ahí derivan los otros aspectos y distintivos que Bergson pregona de ambas morales. 1) La primera es moral basada en la *presión* o compulsión, propia de una sociedad cerrada, «que no tiene más objeto que su conservación» e inmoviliza en cierto sentido la vida en un estado de bienestar individual y social. La segunda es la moral de la *aspiración*, en que está contenido un sentimiento de *progreso;* la emoción de esta moral abierta es «el entusiasmo de una marcha adelante» (p.84). 2) Paralelamente, hay entre ambas «la misma diferencia que entre el reposo y el movimiento. La primera es reputada *inmutable*... La forma que presenta en cualquier momento pretende ser definitiva. Pero la otra es una impulsión, una exigencia de movimiento; es, en principio, *movilidad*» (p.89). 3) De ahí resulta que «la primera es fácil de formular, pero no la segunda». Ya dijo antes que la primera es tanto más perfecta cuanto mejor se reduce a fórmulas impersonales, a obligaciones precisas. Mas la segunda, que se encarna en personalidades, no se deja aprisionar y materializar en fórmulas. Tal es la moral del Evangelio, que es esencialmente la «del alma abierta». Es una moral *dinámica,* en la que, si se quiere traducir en lenguaje de lo estático e inmóvil, aparecen contradicciones y preceptos impracticables (p.90-91).

En la práctica, sin embargo, ya no se presentan las dos morales «en su estado puro. La primera ha transmitido a la otra algo de su fuerza de compulsión. La segunda ha impregnado a la primera con algo de su perfume» (p.83). Las obligaciones de la primera moral son como absorbidas o incorporadas en la moral abierta, aunque su cumplimiento no se obtiene ya por la presión social y el automatismo de los hábitos, sino bajo el impulso emocional del amor. Así la moral griega, de Sócrates y los estoicos, era ya una moral de transición, en que las dos formas de moral se entremezclan; no era aún una moral del «alma abierta», sino

[164] Ibid., p.83: «Fundadores y reformadores religiosos, místicos y santos, héroes oscuros de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino..., todos están ahí: arrastrados por su ejemplo, nos unimos a ellos como un ejército de conquistadores. Son conquistadores, en efecto, han roto la resistencia de la naturaleza y elevado la humanidad a nuevos destinos».

del alma «que se abre» (p.92-95). Tal ocurre también con la moral de la *justicia*, caso típico de moral obligatoria analizado ampliamente por Bergson (p.98-108), porque engloba la mayoría de las nociones morales. La rigidez de sus fórmulas de la primitiva moral cerrada va transformándose por creaciones sucesivas en una justicia abierta, por influjo sobre todo del cristianismo. «La justicia resulta así incesantemente ampliada por la caridad, y ésta toma cada vez más la forma de simple justicia» (p.111).

En el futuro, no cree Bergson que se llegue a «una sociedad mística que abarque a la humanidad entera y que... marche hacia la creación, incesantemente renovada, de una humanidad más completa... La aspiración pura es una meta ideal, como la obligación pura». Pero las almas místicas seguirán arrastrando en su movimiento a las sociedades civilizadas. Quedará, por tanto, «la fórmula general de la moral que acepta hoy la humanidad civilizada y que engloba dos cosas: un sistema de *órdenes* dictadas por exigencias sociales *impersonales* y un conjunto de *llamamientos* lanzados a nuestra conciencia por *personas* que representan lo mejor de la humanidad» (p.110-111).

Bergson termina recalcando que las dos formas de moral tienen su raíz única en la evolución de la vida. La naturaleza ha producido primero las sociedades cerradas, en que la obligación se imponía con toda su fuerza. Mas por efecto del mismo impulso vital han surgido «almas privilegiadas» que han ensanchado los límites del grupo y «se han conducido hacia la humanidad con un impulso de amor. La aparición de cada una de ellas ha sido como la creación de una especie nueva compuesta de un individuo único». Así, «presión social e impulso de amor» son los dos principios morales reducidos a la unidad de la evolución vital (p.119-121). «Toda moral es de *esencia biológica*», concluye (p.124).

La religión estática.—El largo capítulo II va dedicado a estudiar la que él llama «religión estática». Es la que tiene correspondencia con la moral de las sociedades cerradas; la religión dinámica se referirá a la moral abierta que los místicos y grandes genios instauran.

Comienza Bergson ponderando que la historia nos presenta el suceder de las religiones como un espectáculo humillante para la inteligencia humana, «un tejido de aberraciones», un conjunto de «supersticiones», mezcladas con inmoralidades y hasta crímenes; todo lo cual la experiencia señala como «un error» y la razón como «un absurdo». Y, sin embargo, la religión es un hecho universal. «No ha habido nunca una sociedad sin religión» (p.125).

Bergson comprende, pues, las religiones que han existido (no habla del cristianismo aquí) como un conjunto de *supersticiones*, errores, fábulas mitológicas y prácticas aberrantes o supersticiosas. A todas ellas llama al final «la religión natural» (p.211). No encuentra en ellas nada noble, nada digno de la inteligencia, puesto que las va a interpretar no como producto de la inteligencia, sino de una facultad inferior y equivalente al instinto. El positivismo psicológico de Bergson en estos análisis es aún más radical. También va a dar «una interpretación biológica» del fenómeno religioso dentro del esquema de la evolución. El grueso del

capítulo lo constituye largo resumen descriptivo de las teorías que los investigadores agnósticos daban sobre el origen de la religión y, por lo tanto, de la idea de Dios: serán el animismo, la creencia en los espíritus, totemismo, magia, las raíces psicológicas de tales creencias y mitos. Bergson se inspira sobre todo en Lévy-Bruhl y Durkheim, de cuyas obras sobre los primitivos extrae los datos, limitándose a criticar su tesis de que los mitos religiosos son producto de la mentalidad prelógica de los primitivos. El, al contrario, ha «descubierto» una raíz más general de lo religioso, que es «la función fabuladora» *(fonction fabulatrice)*, la cual, «sin ser un instinto, desempeña en las sociedades humanas un papel simétrico al del instinto en las sociedades animales» (p.211). Desde ella esquematiza las demás causas psicológicas creadoras del fenómeno religioso.

La función fabuladora es la facultad que, según Bergson, explica el nacimiento de las supersticiones religiosas, bajo cuya etiqueta incluye todas las creencias y cultos de la religión. En efecto, «las representaciones que engendran supersticiones tienen por carácter común el de ser fantásticas. La psicología las refiere a una facultad general, la imaginación». Y llamamos «fabulación» o «ficción» al acto por el que la imaginación produce dicha representación fantástica. Pero tal función fabuladora es sólo una parte limitada de la imaginación. Esta produce también las obras de arte, el drama, la novela y toda suerte de fantasías, las cuales tienen por razón de ser «el placer», la sobreabundancia de vida (p.129-130). En cambio, la función fabuladora, delimitada a lo religioso, nace de una necesidad vital. Es el *élan vital*, la fuerza creadora de la vida, el que ha puesto en los seres inteligentes esa facultad fabuladora como correctivo de la inteligencia, una suerte de prolongación del instinto que le preserva de sus extravíos. La inteligencia, instrumento de fabricación de útiles de trabajo, corre el riesgo de encerrarse en el egoísmo del individuo, y amenaza con romper la cohesión social. La naturaleza le ha puesto como contrapeso ese «residuo del instinto» (pues el instinto tiende a sacrificar el individuo al todo social) que, mediante representaciones fantásticas o percepciones falsas sustituyendo a las verdaderas, puedan impedir o modificar la acción y contrarrestar el ejercicio intelectual. «El ser inteligente es naturalmente supersticioso y sólo son supersticiosos los seres inteligentes» (p.131).

Tal es, en la intención de la naturaleza, la razón de ser y origen de la función fabuladora, creadora de las supersticiones religiosas. De ahí la conclusión de Bergson: *La religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia* (p.142). Este poder del ser inteligente, de no pensar más que en sí mismo, sería ante todo disolvente de la sociedad. La religión, como la moral a la que va unida, «interesa directamente a la conservación de la sociedad. Por eso crea dioses protectores de la ciudad, o una divinidad encargada de prohibir, prevenir o castigar». Tales prohibiciones se plasmaban en los *tabúes* de los primitivos, sobre todo en las relaciones sexuales, *tabúes* irracionales para la libertad del individuo, pero racionales o ventajosos para la sociedad y la especie (p.146).

En segundo lugar, «la religión es una reacción defensiva de la natu-

raleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte» (p.149). Los animales no saben que deben morir. La inteligencia muestra claramente al hombre su naturaleza mortal. Esto representa un grave peligro tanto para la sociedad, que tiene necesidad de «estabilidad y duración», como para el individuo, cuya actividad se ve perturbada por el miedo de la muerte. Interviene entonces la función fabuladora en defensa de la vida social e individual, dando origen, primero, a la creencia en la inmortalidad de las almas a través de su disociación de la imagen del cuerpo y su posterior supervivencia, de donde nacería el culto a los muertos; más tarde, a la creencia en los espíritus y posterior fabulación de las mitologías [165].

En tercer lugar, las representaciones religiosas son reacciones defensivas contra la imprevisibilidad del futuro y la inseguridad de nuestras empresas, que la inteligencia presenta (p.156). Surgen entonces las creencias en los dioses protectores de la ciudad que pueden asegurar la victoria de los combatientes. Creencia significa confianza; el origen primero de la religión en las divinidades no es tanto el temor de la antigua sentencia: *primus in orbe deos fecit timor,* cuanto una seguridad contra el temor. La función defensiva de la religión contra la incertidumbre de la inteligencia que le impide actualizarse, suscitando el sentimiento de una protección sobrenatural que le sustraiga de los peligros del futuro (p.166).

En cuarto lugar viene *la magia,* como otra fuente de religión inferior. Además del temor, actúa en el hombre primitivo el deseo de obtener algo y la confianza de poder alcanzarlo por encima de sus medios naturales. Este instinto pone en acción la función fabuladora creadora de los gestos y prácticas mágicas para influir sobre los espíritus que pueblan la naturaleza y obligarles a plegarse a los deseos del hombre (p.176-180) «Magia y religión divergen a partir de un origen común, y no cabe presentar a la religión como salida de la magia, ya que son contemporáneas» (p.185). La magia guarda relación muy estrecha con la forma inferior y original de la religión, que es el animismo y culto de los espíritus. Se trata más bien de dos direcciones divergentes del instinto religioso; aquélla ha creado las divinidades impersonales, fuerzas o espíritus; ésta ha creado los dioses personales.

La evolución natural se ha prolongado en lo religioso a través de «la facultad fabuladora, que impone sus invenciones con una fuerza excepcional cuando se ejerce en el dominio religioso», creando, en las civilizaciones antiguas, las múltiples divinidades mitológicas del politeísmo (p.203-4). Bergson se extiende en la descripción de estas mitologías antiguas, de las distintas etapas de su desarrollo y el significado de sus ritos, como el sacrificio y la oración (p.194-201, 207-209). La última etapa de esta evolución sería el *monoteísmo.* Ya «el politeísmo propiamente dicho, con su mitología, implica un monoteísmo latente, donde las divinidades múltiples no existen sino secundariamente, como representativas de lo divino» (p.206).

165 Ibid., c.II p.150-153. La idea del alma nacería de la disociación de la imagen táctil del cuerpo de su imagen visual, como cuando se proyecta en un estanque. La creencia en los espíritus provendría de la representación en los primitivos de las fuerzas de la naturaleza bajo los nombres de «mana», «orenda», etc.

Todas esas formas de religión estática constituyen la *religión natural* en el sentido de que son un producto de la evolución natural. Y todas son obra de «una función natural, la función fabuladora, que proyecta en torno suyo *seres fantásticos* que viven una vida análoga a la suya, más alta que la suya, solidaria de la suya: tal es la religión que consideramos natural» (c.III p.224). La imaginación fabuladora es, por otra parte, *infraintelectual* (p.194, 224), facultad instintiva destinada a descartar los peligros que la inteligencia podía hacer correr al hombre. El Dios del monoteísmo sería, por tanto, para este positivismo y evolucionismo bergsonianos, «un ser fantástico» que sólo la imaginación inventa como superstición irracional (!).

Sólo en la parte final va a corregir Bergson de manera extraña este radicalismo religioso.

La religión dinámica o misticismo.—La religión dinámica, que Bergson identifica con el misticismo, es también un producto de la evolución natural y constituye la forma «supraintelectual» de la religión, que prolonga el impulso vital originario a un nivel superior. Comienza, en efecto, Bergson este capítulo III resumiendo por centésima vez la teoría del esfuerzo creador del *élan vital*, que en su marcha ascendente produce todas las especies, como detenciones de ese ímpetu vital. Ahora es figurado «como un árbol que lanza en todas direcciones ramas terminadas en yemas» (p.215). La corriente vital ha tenido éxito sólo en la línea evolutiva que conduce al hombre, en quien la conciencia toma, «como en un molde, la forma de la inteligencia constructora» y de la libertad. Pero «en torno a la inteligencia queda una franja de *intuición*, vaga y evanescente» (p.215, 245). De ella brotará la religión dinámica.

El misticismo puro es muy raro y excepcional, que supone hombres privilegiados, al igual que los genios creadores de la moral dinámica. En ellos el ímpetu vital ha ascendido más allá de la especie humana, «pues el místico es, en realidad, más que un hombre» (p.217). La mayoría de los hombres serán extraños a esa vivencia, como tampoco pueden llegar en matemáticas al genio de un Descartes o de un Newton. Pero percibirán «un eco de la misma, en el fondo de sí mismos», cuando el genio místico trate de comunicarles su fuerza creadora, la cual, al menos, transfigurará su antigua religión fabuladora y le imprimirá una orientación nueva. De este modo se producen numerosas formas intermedias de religión, en diversas gradaciones de inspiración mística. Y así, «de tanto en tanto se produjo en almas predispuestas un esfuerzo para ir a buscar, por encima de la inteligencia, una visión, un contacto, la revelación de una realidad transcendente» (p.222). Bergson, en efecto, define el misticismo por algún contacto con el impulso creador de la vida, que es de Dios o Dios mismo [144].

En consecuencia, Bergson admite esbozos imperfectos de misticismo en el mundo antiguo. Los primeros brotes se dieron en los misterios

[144] Ibid., c.III p.222: «El misticismo conduce a una toma de contacto y, por consiguiente, a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie y que continuaría y prolongaría así la acción divina. Tal es nuestra definición»

paganos, como los misterios dionisíacos y el orfismo; aunque ligados a los dioses y mitos de la religión estática, salidos de la función fabuladora, se elevaban a una espiritualidad mayor reforzando la inspiración religiosa. En una segunda ola se mezcló con la intelectualidad mayor de la dialéctica, surgiendo el misticismo filosófico con el pitagorismo y, sobre todo, con el misticismo alejandrino. Plotino es su ejemplo más preclaro, que «llegó hasta el éxtasis, estado en que el alma se siente o cree sentirse en presencia de Dios e iluminada por su luz; pero no franqueó la última etapa que le hubiera permitido llegar al punto en que la contemplación se funde *en la acción* y en que la voluntad humana se funde con la divina» (p.223). Una forma más elevada se encuentra en el misticismo de la India, que Bergson describe con sumo elogio. Pero no es aún sino un esbozo. El misticismo completo añade al entusiasmo místico de la contemplación, del renunciamiento y el éxtasis, el resorte de la acción, el abrirse «al universal amor». Nace de la civilización occidental (bajo el influjo del cristianismo) y es de «esencia occidental», pues tiende a obrar (p.219-227).

«El misticismo completo es, en efecto, el *de los grandes místicos cristianos* (p.228). Aquí es donde Bergson enumera a algunos grandes representantes de la mística católica, colmándoles de elogios, porque son los únicos que han sabido conjuntar la contemplación, con sus visiones y éxtasis, con una actividad desbordante, mostrando así la característica propia de un misticismo completo [167]. Ante todo, los defiende con vigor juicio de calidad superior, una salud intelectual que se manifiesta por ticular, Pierre Janet) de ser unos anormales, de que sus visiones y éxtasis son alucinaciones, algo morboso, comparable a la locura. No es así: los grandes místicos no son unos enfermos. Demuestran un sentido y juicio de calidad superior, una salud intelectual que se manifiesta por el gusto de la acción, la facilidad de adaptarse, firmeza y flexibilidad a la vez, etc., que son signos «de robustez intelectual» (p.229).

Luego describe con bastante acierto las etapas de la transformación mística a través de la vía iluminativa y hasta de la «noche oscura», hasta la unión perfecta con Dios. El «misticismo verdadero» no se detiene en la contemplación, visiones y éxtasis; en ellos se tiene una experiencia íntima de Dios presente; pero esta unión con Dios no es total. El alma se absorbe en Dios por el pensamiento y el sentimiento, pero falta la voluntad. «Su vida, pues, no es todavía divina» (p.230). Es preciso pasar por la desolación de la noche oscura y abandonar las visiones para llegar a la unión total y definitiva [168]. Entonces su acción participará de la fuente que es la misma vida, porque su alma está llena de la divinidad. Será «un alma actuante y a la vez actuada, cuya libertad coincide con la acti-

[167] Ibid., c.III p.228: «Una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos, y de su vitalidad aumentada se han desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que realizaron, en el dominio de la acción, un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco, una Juana de Arco y tantos otros. Casi todas esas actividades sobreabundantes se han empleado en la propagación del cristianismo».

[168] Ibid., c.III p.231· «Ya antes sintió a Dios presente, creyó percibirlo en las visiones simbólicas, inclusive se unió a él en el éxtasis; pero nada de esto era durable, porque era sólo contemplación. Ahora es Dios quien obra por ella, en ella; la unión es total y, por consiguiente, definitiva». Cf. p.232.

vidad divina». Los místicos son «pacientes con relación a Dios, agentes con relación a los hombres» (p.232). Es también notable su descripción del amor de Dios que fluye de esta experiencia. Los místicos se sienten instrumentos de Dios para «transformar la humanidad», para la obra de crear «una humanidad divina» (p.234, 237). Pero su experiencia de haber percibido a Dios no es posible propagarla por discursos, ya que es inexpresable. La propagación la hará por el ejemplo y por la vía del amor a la humanidad. Este amor nada tiene que ver con la fraternidad que han predicado los filósofos. Se trata no de un simple amor humano, sino del mismo amor de Dios por los hombres del que el místico participa, amando a través de Dios, por Dios, a toda la humanidad [169].

No obstante estas altas especulaciones sobre la mística, tomadas sin duda de los autores católicos, Bergson incide en seguida en un *fallo radical* al desligar la mística de la doctrina religiosa, en especial de la dogmática cristiana. El misticismo no nace de una doctrina, pues la enseñanza religiosa se dirige a la inteligencia, y lo místico nace de la emoción. El misticismo viene a insertarse en una religión preexistente, formulable en términos de inteligencia, mientras que no cabe apenas la idea de una religión que no existiera más que por el misticismo. El papel de los místicos será aportar a la religión algo del ardor que les anima. «Se vaciará sin dificultad en el molde de una doctrina, o hasta se convertirá en esta doctrina, al solidificarse. Nos representamos, pues, la religión como la cristalización... de lo que el misticismo viene a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad». Se adhiera o no a la religión, siempre «quedará en libertad de representarse como misteriosos sus misterios» (p.236).

De hecho, «misticismo y cristianismo se condicionan recíprocamente» (p.237), pues ya dijo que el misticismo completo es el cristiano. Y «en el origen del cristianismo está Cristo». Pero, viene a decir con frío racionalismo, poco importa que Cristo se llame Dios u hombre, e incluso que no haya existido. La mística cristiana proviene, en todo caso, del cristianismo de los Evangelios [170]. Y este cristianismo, «que fue la continuación del judaísmo, debió en gran parte a los profetas judíos su misticismo activo, capaz de marchar a la conquista del mundo» (p.238). El misticismo, pues, tan exaltado por Bergson, sin fe y sin dogmas, no pasa de ser un misticismo filosófico, de corte neoplatónico e inserto en el

[169] Ibid., p.233: «Porque el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama con un amor divino a toda la humanidad. No es la fraternidad que los filósofos han recomendado en nombre de la razón, arguyendo que todos los hombres participan de una misma esencia racional; ante un ideal tan noble, uno se inclinará con respeto y se esforzará por realizarlo si no es demasiado incómodo para el individuo y para la comunidad; pero no nos ligaremos a él con pasión, a menos que en algún rincón de nuestra civilización se haya respirado el embriagador perfume dejado por el misticismo»

[170] Ibid., p.238: «Desde el punto de vista en que nos colocamos y de donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que Cristo se llame o no hombre, y ni siquiera importa tampoco que se llame Cristo. Los que han llegado hasta negar la existencia de Jesús, no evitarán que el Sermón de la Montaña figure en el Evangelio, con otras divinas palabras No tenemos, pues, que plantearnos aquí tales palabras Digamos simplemente que los grandes místicos son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue completamente el cristianismo de los Evangelios».

movimiento cristiano occidental, cuya mayor fuente estaría en los profetas de su raza judía.

La experiencia mística ofrece la única prueba posible de la existencia de Dios. Tal es quizá la conclusión más interesante de esta especulación bergsoniana. Comienza, en efecto, notando que «el misticismo debe proporcionar el medio de abordar experimentalmente, de alguna manera, el problema de la existencia y naturaleza de Dios». Y no puede abordarlo de otro modo la filosofía (p.239). La existencia de algo sólo puede conocerse por la experiencia. «Un objeto que existe es un objeto que percibimos o podemos percibir; es, pues, dado en una experiencia real o posible.» «Uno es libre de elaborar la idea de un objeto o de un ser..., pero sólo la experiencia establecerá que tal objeto o ser existe efectivamente fuera de la idea elaborada» (p.239).

Ahora bien, la experiencia privilegiada de los grandes místicos ofrece esta prueba. Hay que señalar «el acuerdo sobre esto de los místicos entre sí. El hecho es sorprendente en los místicos cristianos» (p.243). Pero también se da en las otras religiones. «Su acuerdo profundo es signo de *una identidad de intuición* que se explica de un modo muy simple *por la existencia real del ser* con el cual se creen en comunicación» (p.244). Sobre la validez de la prueba se objeta que una experiencia así excepcional «no puede ser controlada por el común de los hombres» ni, por tanto, es comparable a la experiencia científica (p.242). Por eso no aporta al filósofo «una certeza definitiva», a no ser que éste, «por la experiencia sensible y el razonamiento», encontrara verosímil ese tipo de «experiencia privilegiada por la cual pueda el hombre comunicarse con un Principio trascendente» (p.244). En todo caso, estas «líneas de hechos» se acumulan en la dirección de la verdad y dan un resultado de certeza práctica (p.245).

Había dicho antes que la filosofía no puede llegar por otro camino a Dios. Por ello se vuelve con dura crítica contra los razonamientos para demostrar la realidad e idea definitoria de Dios, que le «parecen implicar una ilusión fundamental». Sus concepciones se condensan en «el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de sus sucesores». A este Dios, definido sea como Motor inmóvil, sea como Pensamiento del Pensamiento, «si descendiera al campo de la experiencia, nadie le reconocería» (p.239). Se resuelve, como la Idea del Bien de Platón, en pura Idea de las Ideas. Pero las ideas vienen de la función fabricadora de la inteligencia, y son meros recortes de lo real. Figurar a Dios como Idea conduce a inextricables contradicciones (desde los supuestos bergsonianos). Por eso «el Dios de Aristóteles no tiene nada de común con los dioses que adoraban los griegos, ni casi se parece al Dios de la Biblia, de los Evangelios» (p.240).

Sobre la naturaleza de Dios, el místico no se preocupará «de las dificultades acumuladas por la filosofía en torno a los atributos metafísicos de la divinidad», que sólo la expresan negativamente. Su fórmula definitoria será: *«Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es ésa...* El místico nunca acabará de hablar de este doble amor..., porque la cosa que hay que describir es inexpresable» (p.248). Y este amor, en que los místicos ven la esencia misma de la divinidad,

«es a la vez una persona, un poder de creación». Este amor de Dios es a la vez «la energía creadora» de la que surgen—de un modo al parecer necesario—todos los seres del universo. «Dios tiene necesidad de nosotros como nosotros de Dios. ¿Y para qué tiene necesidad de nosotros sino para amarnos?» (p.250). De igual modo, el misticismo sugiere al filósofo «la idea de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amor, con todas las consecuencias que entraña esta emoción creadora», es decir, la aparición de la infinidad de seres vivientes «con la inmensidad de materialidad, sin la cual la vida no hubiera sido posible» (p.251). En definitiva, el amor de Dios es una «energía creadora» identificada con el *élan vital*, el impulso original de la vida, que en su evolución llega hasta la creación del hombre y de su espiritualidad.

Este ímpetu vital será, por lo tanto, el mismo Principio divino, cuya esencia es el amor. Aunque Dios es proclamado Trascendente y distinto de los seres que han surgido de la energía creadora de su amor (p.252, 256), esta concepción bergsoniana no rebasa los límites de un panteísmo de corte neoplatónico. Bergson nunca admite la creación *ex nihilo*. La creación significa siempre evolución que supone la materia y se hace en la materia hasta llegar a la conciencia. En vez de un panteísmo emanatista, será, al contrario, *panteísmo evolucionista-materialista*, pese a una continua entonación espiritualista.

Bergson añade que con esto ha sobrepasado «las conclusiones de *La evolución creatriz*» (p.251); sin duda, por haber rebasado el biologismo de dicha obra, remontándose a la existencia de Dios, aunque de modo tan imperfecto. Las nuevas doctrinas, como prolongación de la ciencia desde el nivel de la intuición física, no rebasan «el dominio de lo verosímil» sin adquirir «la certeza filosófica» (p.251). En igual sentido, sus reflexiones últimas se ocupan, de un modo dubitante, del concepto de la omnipotencia divina, que es limitada, puesto que un Dios de amor no ha podido querer el sufrimiento en la vida, y de la supervivencia de las almas, entrevista por la experiencia mística, pero que tampoco puede resolverse. «El problema debe seguir abierto» (p.258; cf. c.IV p.300).

Las observaciones finales sobre *Mecánica y mística*, que ocupan el breve capítulo IV, no añaden nada importante. Resumen las ideas expuestas y las aplican a los problemas de la cultura y de la evolución social, con un fondo de filosofía de la historia. Bergson predice la aparición de algún genio místico como corrección de los males morales y sociales que sufre hoy la humanidad. La técnica moderna, al extender la esfera de acción del hombre sobre la naturaleza, ha agrandado en cierto modo el cuerpo humano con su operatividad, y el alma sigue siendo pequeña y débil. Este cuerpo desmesuradamente agrandado «espera un suplemento de alma, y la mecánica exigiría una mística» (p.297). Los problemas sociales y políticos internacionales que nacen de esta desproporción podrían ser eliminados por un renacimiento del misticismo. La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho merced a la ciencia mecánica. Cabe preguntarse si sólo quiere

vivir, «o además realizar el esfuerzo necesario para que se cumpla... *la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses»* (p.303, fin).

Valoración e influencia.—El pensamiento de Bergson, con referencia sobre todo a la última parte de la moral y religión dinámicas, ha recibido interpretaciones divergentes. Por una parte, nutrido grupo de católicos franceses (Chevalier, Rideau, Thonnard, etc.) han saludado con sumo elogio el bergsonismo como un camino abierto hacia el espiritualismo cristiano, una especie de preparación y apologética desde fuera de la fe católica, y tratan de completarlo, depurándolo de sus errores, según las doctrinas de la filosofía cristiana. Con una interpretación benévola a la luz de su pensamiento último, tratan de salvar todo el sistema del panteísmo y de otros errores fundamentales, como el antiintelectualismo irracionalista.

La mayoría de los autores, sin embargo, ven en el conjunto del sistema bergsoniano un claro monismo evolucionista, que en la última parte de la religión dinámica progresa al simple panteísmo al hacer del impulso vital un principio divino inmanente al universo. Con respecto a esta doctrina del misticismo, algunos [171] encuentran incluso que es la parte más débil de la obra de Bergson, en que su elegancia de estilo se transforma en énfasis y oratoria. Su misticismo se funda en el presupuesto panteísta de la identificación sustancial del hombre con Dios. Pero el panteísmo es la negación de toda posibilidad religiosa. Ninguna religión auténtica, menos el catolicismo, aceptaría este tipo de misticismo, en que el hombre finito y pecador no se distingue perfectamente de Dios.

Esta dura crítica no responde a la verdad. Bergson manifiesta en estas lucubraciones místicas la misma sinceridad que delata en todas sus obras, y su estilo no está menos matizado de riqueza imaginativa. Se ha elevado en ella a una convicción sincera en la existencia de Dios fundada en el testimonio de la experiencia de los místicos, la cual ha descrito en tonos muy similares a la ortodoxia, aceptando doctrinas católicas, como la del amor como esencia de Dios y del vivir cristiano, y delatando en general su gran simpatía por el catolicismo y sus místicos.

La incoherencia reside en que Bergson no se ha liberado aún, en esta última fase de apertura a lo religioso, del estrecho cerco de su filosofía; antes bien, pretende insertar tal sustancia del teísmo y misticismo católico en el sistema de *La evolución creadora* aun reconociendo que lo rebasa. El Dios del amor se confunde con la energía creadora de la vida, la creación es la misma corriente evolutiva que no distingue el principio divino de las formas creadas, la unión mística se resuelve en la absorción del hombre en la divinidad, al alma mística se le atribuye una intuición de la esencia de Dios sólo alcanzable en la visión beatífica, que, no obstante, se la equipara a la imposible intuición filosófica de la realidad del devenir. Tal es la sincera tendencia espiritualista del último Bergson, incompatible con el sistema, que justifica la distinción hecha

[171] N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía* t.III n.695 (vers. esp., Barcelona 1964) p.335.

por Maritain del «bergsonismo de hecho» y el «bergsonismo de intención»[172].

Y, en general, se descubre en el bergsonismo un contraste entre las dos opuestas tendencias: un monismo inmanentista, para el cual la multiplicidad de los seres se resuelve en duración pura, la evolución de las especies se reabsorbe en la corriente vital, el místico se identifica con Dios, la vida tiende a resolverse en conciencia, etc.; y una postura ambigua entre el fenomenismo idealista y el realismo vitalista, la materia y la memoria o conciencia, la metafísica y el empirismo, la moral cerrada y la moral abierta, la tendencia, a la vez, hacia el materialismo y hacia el espiritualismo.

Las tesis básicas del sistema bergsoniano son insostenibles en toda sana filosofía como formalmente contradictorias. Su radical concepción del devenir sin soporte que deviene, del cambio sin cosas que cambien, del movimiento sin móvil, destruye toda filosofía del ser y se reduce a simple ficción imaginativa, en contradicción con su entera filosofía de la evolución de la vida. Se admite que Bergson ha quedado profundamente marcado por el primer maestro de su formación, que fue Spencer, y no se liberó del positivismo empirista y evolucionista que éste le inculcó, a pesar de sus nobles esfuerzos hacia el espiritualismo. De ahí su vana pretensión de construir una metafísica empirista que no salga de los límites de la pura experiencia. Descubre en la realidad sensible el *movimiento*, que es la primera palabra de la física y le parece la última palabra de la metafísica, y por ello lo generaliza erigiéndolo en un Absoluto que absorbe toda la realidad.

De Spencer proviene también su concepción de la inteligencia surgida de la evolución, y sólo orientada a la función utilitaria de fabricación, poniendo así los gérmenes del pragmatismo. De ahí la acusación fundamental del *antiintelectualismo* de su sistema, la falta de comprensión de la actividad racional, la sola que a través del discurso puede llegar a la realidad suprasensible. Ha querido Bergson sustituirla con la noción errónea de la *intuición*. Pero la sola intuición que posee el hombre es la de percepción de los sentidos, que sólo captan los fenómenos sensibles. De ahí que por ella haya llegado únicamente a una pretendida intuición del movimiento y el cambio, objetos de la percepción

[172] J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne* P III *Los dos bergsonismos* El mismo Bergson inició ya este bergsonismo de intención al interpretar en valoración netamente espiritualista y teísta, contra el sentido literal de los textos, sus obras anteriores para responder a la acusación monista, en su *Lettre au P. de Tonquédec*, 20 de febrero de 1912 (publicada primero en *Etudes*, febrero 1912, y recogida en *Écrits et paroles* t.II p 565-66) «Las consideraciones expuestas en mi *Ensayo sobre los datos inmediatos* acaban derramando luz sobre el hecho de la libertad; las de *Materia y memoria* hacen tocar con el dedo—así lo espero—la realidad del espíritu; las de *La evolución creadora* presentan la creación como un hecho: de todo esto se desprende claramente la idea de un Dios creador y libre, generador a la vez de la materia y de la vida, y cuyo esfuerzo de creación se continúa, por el lado de la vida, en la evolución de las especies y en la constitución de las personalidades humanas... y, por consiguiente, la refutación del monismo y del panteísmo en general. Mas para determinar aún más estas conclusiones sería preciso acometer problemas de un género diferente, *los problemas morales*». Lo que se desprende sólo es la intención teísta de Bergson por esa fecha de 1912, en que rumiaba ya la elaboración de *Las dos fuentes*, donde tampoco aclaró filosóficamente su convicción teísta.

sensible y no de la metafísica, que siempre es racional, o de lo inteligible abstracto captado en el fondo de la experiencia.

La influencia de Bergson fue poderosa en su tiempo, pues la brillantez de su sistema, la novedad y audacia de sus ideas y el no menor esplendor de imágenes con que las había revestido ejercieron fascinación durante décadas. Suscitó una gran corriente de admiración sobre todo en los medios de lengua francesa, así como en los países anglosajones y latinos, si bien fue menos apreciado en los ambientes germánicos. Contribuyó mucho a divulgar la filosofía de la vida, de actualidad siempre creciente, aunque escindida en diversas direcciones. La literatura bergsoniana se divide entre las obras de críticos a veces ilustres (Benda, Santayana) y otros defensores no menos brillantes (Thibaudet, Jankélévitch) que tienden a soslayar las dificultades del sistema, junto con el grupo de católicos entusiasmados con el giro espiritualista y catolizante del último Bergson.

Pero una escuela bergsoniana propiamente tal no surgió, no obstante la influencia del maestro en diversos campos de la filosofía actual. Sólo se cuenta un fiel seguidor y continuador de su doctrina.

EDUARDO LE ROY (1870-1954) nació en París. Estudió en la sección de Ciencias de la Escuela Normal, doctorándose en Matemáticas y Ciencias. Después de haber enseñado Ciencias en diversos liceos parisienses, en 1909 fue nombrado profesor de Matemáticas especiales, y, ya destacado como discípulo entusiasta de Bergson, en 1921 le sucedió en la cátedra de Filosofía del Colegio de Francia. En 1945 entró en la Academia de Francia.

La abundante producción literaria de Le Roy gira en torno de las doctrinas de Bergson, de la crítica de las ciencias y de la filosofía religiosa. Viniendo a la filosofía desde los estudios científicos, se interesó especialmente en el tema de las relaciones entre la ciencia y la fe, que interpretó en el sentido de la filosofía bergsoniana, deslizándose hacia el modernismo. Pero, después de haber sido uno de sus promotores, no llegó hasta sus últimas consecuencias y se esforzó en armonizar su pensamiento con las exigencias del dogma católico. En discurso a la Academia de Ciencias Morales señaló en el retorno a los principios cristianos el remedio esencial a los males presentes. Entre sus numerosas obras destacan: *Science positive et Philosophie de la liberté* (París 1899), *Un positivisme nouvel* (París 1900), *De la valeur objective des lois physiques* (1901), *Essai sur la notion du miracle* (1906), *Le problème de Dieu* (1907), *Dogme et critique* (1907), en que reproduce un trabajo de 1904 sobre los dogmas con la respuesta a las críticas; *Fonction et nature de la science* (1909), *Une philosophie nouvelle: H. Bergson* (1912, versión española 1928), *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927), *La pensée intuitive*, 2 vols. (1929-30); *Introduction à l'étude du problème religieux* (1944), en que organiza sus ideas anteriores sin renegar de ellas; *L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, 2 vols. (1956-58) [173].

[173] **Bibliografía:** L. DE GRANDMAISON, *Le dogme chrétien* (París 1928) p.275-329; F. OLGIATI, *E. Le Roy e il problema di Dio* (Milán 1929); H. DANIEL-ROPS, *E. Le Roy et son fauteuil* (París 1956); M. TAVARES DE MIRANDA, *Théorie de la vérité chez E. Le Roy* (París 1957); E. P. LAMANNA, *La filosofia del Novecento* I (Florencia 1963)

En la base de la filosofía de Le Roy está la concepción bergsoniana del devenir, ímpetu vital y evolución creatriz. La noción de sustancia es reducida a pura función, pues bajo el movimiento no hay nada estable o absoluto; hay sólo acontecimientos fundados sobre acontecimientos. La evolución hace surgir de la materia la vida, y de la vida el hombre, y aún tiende a una realidad superior. Le Roy desarrolla el fondo de idealismo subyacente en el sistema bergsoniano. La evolución, como movimiento incesante y progresivo, se explica reduciendo toda la realidad a pensamiento, pues sólo el pensamiento es un devenir sin soporte, y es el ser mismo, principio de toda posición. El instrumento para conocerlo no es el intelecto, sino la *intuición vital*. Con el fin de negar el valor de la inteligencia para conocer la realidad fluyente, Le Roy lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica de las ciencias. Obra del intelecto esquematizante, la ciencia no es conocimiento, sino un sistema de convenciones arbitrarias y de esquemas fijos, que disgrega en fragmentos la realidad vital. Los mismos hechos experimentales son creación de la mente del científico *(le savant crée le fait)*.

La verdad religiosa es captada por el pensamiento intuitivo o *Pensée-Action*, como inmediata experiencia de la vida moral. Por eso, Dios no se puede demostrar ni deducir, sino sólo intuir. Todo pensamiento implica la afirmación de Dios por el hecho de reconocerse incompleto y tendiendo a sobrepasarse en la dirección de un Pensamiento supremo. Percibimos a Dios en nosotros como manantial infinito, interior y profundo, de donde emana nuestro pensar y toda nuestra persona. La religión, por lo tanto, es vivencia de participación en la realidad espiritual, más que adhesión a unas ideas. La exigencia idealista de Le Roy pierde así su carácter teórico para resolverse en exigencia pragmatista y voluntarista. También los dogmas tienen un valor pragmático, y su esencia no está en su significado intelectual, caduco y en contraste con la ciencia moderna, sino en su valor práctico, de reglas para la conducta del creyente. Pero de su pensamiento religioso modernista se hablará luego (c.8).

CAPITULO II

Neocriticismo alemán del siglo XX

Por motivos de ajuste cronológico hemos separado este tema de los inicios del neocriticismo o neokantismo ya señalados en el volumen anterior (V c.XVI). Allí describíamos estos comienzos del renacimiento kantiano, o del retorno a Kant, que se dibujaban ya desde la segunda mitad del siglo XIX. Las nuevas interpretaciones de Kant se distinguían del kantismo clásico en que trataban de revalorizar el criticismo del maestro frente

p.143-153. F. POLATO, *Il prammatismo epistemologico e religioso di E. Le Roy* (Padua 1959); G. BACHELARD, *Notice sur la vie et les travaux de E. Le Roy* (París 1960); J. CHAIX RUY, *Les grands courants. Portraits* (París 1964) p.879-905, y numerosos artículos de autores católicos discutiendo sus doctrinas religiosas.

a la deformación que de él había hecho el idealismo absoluto. Este había sido superado y desacreditado por la invasión del positivismo empirista y materialista. Pero la influencia de Kant es más firme y conserva su vigencia aún en la generalidad del pensamiento actual, aliada sobre todo con el positivismo de la ciencia.

Por eso los nuevos modos del resurgir kantiano aceptan la concepción de las ciencias positivas como modelo de todo conocimiento, y tratan de hacer ver cómo el kantismo sale al encuentro de las exigencias del positivismo sobre la supremacía dada al conocimiento empírico. Renuevan, frente a la ciencia, la actitud de Kant: reconocida su validez, se erigen las condiciones que la hacen posible. El neokantismo sigue siendo una teoría del conocimiento con análisis crítico de sus limitaciones; es una gnoseología, más que construcción de sistemas filosóficos completos. Sus varias interpretaciones conservan la sustancia del sistema kantiano, es decir, el método del *yo trascendental*, concebido como síntesis de las estructuras *a priori* del conocimiento humano que hacen posible el objeto. La subjetividad trascendental entra en la constitución de la realidad conocida. Sigue en pie, por tanto, la revolución copernicana: no es el objeto el que determina el conocimiento, sino que objeto y conocimiento son determinados a partir del sujeto.

En el volumen anterior se recensionaron las primeras formas del neokantismo alemán, que se desarrollaron en una orientación metafísico-realista en el pasado siglo, así como el resurgir original del neokantismo francés, anglosajón e italiano. Y notábamos que ese criticismo alemán obtiene un desarrollo mayor en este siglo, en tres direcciones o escuelas importantes: *la dirección logicista de la escuela de Marburgo; la filosofía de los valores de la escuela de Baden* y la *corriente historicista de Simmel y Dilthey*. La doctrina de estas tres escuelas toca señalar a continuación.

La escuela de Marburgo

Forman sus sostenedores un grupo particularmente compacto en la interpretación de Kant. Fue fundada por Cohen y continuada por Natorp, extendiéndose a Cassirer y a otros diversos adherentes. Su característica es la interpretación *logicista* del kantismo, netamente distinta de la interpretación psicologista, que era dada por los seguidores de Fries y de la tendencia metafísica. Rechazan por extraño a la doctrina de Kant

cuanto pueda haber en ella de psicologismo y metafísica, transformando, por desarrollo ulterior del método trascendental, toda la filosofía en lógica. La cosa, entendida como elaboración del objeto de la ciencia, no es más que lo pensado, contenido del pensamiento. El conocimiento y la misma conciencia se reducen a su contenido objetivo, a su validez lógica, del todo independiente del aspecto subjetivo y psicológico. En lugar de la subjetividad pensante del idealismo, consideran como única realidad la *objetividad pensable,* la cual nada tiene que ver con la objetividad empírica o de las cosas naturales.

En las estructuras lógicas que condicionan la experiencia, en cuanto que el objeto no se forma más que en el pensamiento y por el pensamiento, llegan éstos a absorber la misma percepción sensible, que ya no es concebida como conocimiento en sí aparte del pensar. El pensamiento mismo es el que tiende a la determinación completa del objeto. Junto a la investigación de las condiciones lógico-trascendentales de la ciencia, estos autores desarrollan el kantismo en el campo ético y el estético, con una estrecha vinculación entre los estudios teóricos e históricos [1].

HERMAN COHEN (1842-1918) es el fundador de este movimiento de carácter unitario, que consiste más bien en un método de filosofar que en un complejo sistemático de doctrinas.

Nació en Coswig (Anhalt) de familia judía. Se doctoró en Marburgo (1873), donde pasó a ser ordinario de Filosofía, como sucesor de Lange (1876). Se retiró de la enseñanza en 1912. En plena invasión del positivismo en la filosofía alemana, sorprendió con su primera obra, *Kants Theorie der reinen Erfahrung* (Berlín 1871), con que inicia el nuevo movimiento, consistente en un método más que en un complejo sistemático de doctrinas. Siguieron otros trabajos de investigación histórica: *El fundamento de la ética kantiana* (Berlín 1871), *La influencia de Kant en la cultura alemana* (1883), y sobre matemáticas, *El principio del método infinitesimal y su historia* (1883). Más tarde expuso profundamente, pero con nebulosa oscuridad, su elaboración original de los problemas filosóficos en *System der Philosophie,* dividido en tres partes: I. *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlín 1902); II. *Ethik des reinen Willens* (1904); III. *Ästhetik des reinen Gefühls,* 2 vols. (1912). Como órgano de la escuela fundó la revista *Philosophische Arbeiten* (Giessen 1906), continuada desde 1915 por Natorp. Fue además defensor de un socialismo no materialista y de la superioridad espiritualista del pue-

[1] **Bibliografía:** G. BARZELOTTI, *La nuova scuola de Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania* (Roma 1880); C. VON BROCKDORFF, *Differenz zwischen Schopenhauer und Neukantianer* (Kiel 1919); A. DENEFFE, *Kant und die katholische Wahrheit* (Friburgo 1922); K. VORLÄNDER, *Kant und sein Einfluss auf das deutsche Denken* (Bielefeld 1922); F. SCHNEIDER, *Développement et évolution du néo-criticisme,* en *Les grands courants. Tendances* p.1-57.

olo alemán, en contraposición al sensismo y utilitarismo ingleses, viendo realizada en Kant «la espiritualidad ética de Alemania» en su obra *Sobre el carácter propio del pueblo alemán* (Giessen 1914). Publicó diversas obras sobre su concepción de la religión y otros temas[2].

Pensamiento filosófico.—Cohen sostiene que la doctrina original de Kant debe ser superada en diversos puntos: 1) El análisis infinitesimal debe ser asumido en la lógica. 2) No hay distinción entre la estética y la analítica trascendental, pues la sensación se resuelve en el pensamiento como medio de conocimiento. 3) La cosa en sí no designa una realidad, sino es simple concepto límite *(Grenzbegriff)*. 4) En lugar de la síntesis kantiana ha de ponerse una producción *(Erzeugen)* del pensamiento. 5) Debe ser rechazada la deducción kantiana de las categorías a partir de los juicios, porque las categorías no son formas *a priori*, sino «direcciones fundamentales» del pensamiento.

La función primordial de la filosofía consiste en esclarecer las condiciones lógicas inmanentes a la experiencia y su método, que para Cohen es el método trascendental; pero de esta experiencia se elimina todo elemento realista. «Nosotros comenzamos con el pensamiento... que no puede tener su origen fuera de sí. Tratamos aquí de construir la lógica como doctrina del pensamiento, la cual es en sí doctrina del conocimiento» *(Logik* p.11-12). El pensamiento no es entendido psicológicamente, sino como contenido lógico-objetivo; es el pensamiento de los contenidos objetivamente válidos del conocimiento. Los términos que suelen expresar el aspecto psíquico del pensamiento, como «actividad», «conciencia», «autoconciencia», son reducidos a un significado lógico-objetivo. «La actividad misma es el contenido, la producción es el producto, la unificación es la unidad. Sólo en estas condiciones, la característica del pensamiento se deja elevar a la categoría del conocimiento puro» *(Logik* p.60).

Como conocimiento puro, o sea, reducido a su contenido, el pensamiento es idéntico al ser, y no presupone nada. Cohen rechaza la distinción kantiana entre intuición, objeto de la es-

[2] Entre ellas merecen citarse. *Religion und Sittlichkeit* (Giessen 1907), *Der Begriff der Religion in System der Philosophie* (Giessen 1915); *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig 1907, 1925); *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Jundentums* (Leipzig 1919, póstuma) y otras numerosas.

Bibliografía: F. Tocco, *L'idealismo critico del Cohen* (Nápoles 1887), Varios, en *Kantstudien* (1912), P. Natorp, *Cohens philosophische Leistung* (Berlín 1918); Id., *H. Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher* (Marburgo 1818); S. Ucko, *Der Gottesbegriff in der Philosophie H. Cohens* (Berlín 1929); S. Kaplan, *Das Geschichtsproblem in der Philosophie H. Cohens* (Nueva York-Toronto 1930); W. Ritzel, *Studien zum Wandel der Kantsauffassung* (Meisenheim 1952); J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger* (París 1954); W. Goldstein, *H. Cohen und die Zukunft Israels* (Jerusalén 1963).

tética kantiana, y pensamiento, que tendría su origen en algo externo. El pensamiento no es síntesis, sino más bien *producción,* y el principio del pensamiento no es un dato independiente de él. Las cosas no son «dadas» *(gegeben)* y meramente representadas por el conocimiento, como dice el realismo ingenuo, sino impuestas *(aufgegeben)* como problema. El pensamiento en su marcha lógica produce el objeto en el conocimiento y por el conocimiento. El pensar (lo que se piensa, el concepto objetivo) y el ser (el objeto del pensamiento) son uno y lo mismo. Lo que como «trascendente» se admitiera más allá de este orden lógico, carecería de sentido. Se trata, por tanto, de «una lógica de origen» *(Ursprung).* La generación de los objetos por parte del pensamiento es asimilada al cálculo infinitesimal, en el cual no se elabora un dato preliminar: la cantidad infinitesimal es la unidad anterior a la extensión y al número.

La forma esencial del pensamiento (y del ser) no es el concepto, sino el juicio, y las direcciones fundamentales en las que éste se realiza son las categorías, las cuales son mera creación del pensar, pero creación que se refiere a la sensación. Esta, que se da en la conciencia, no presenta todo lo que el conocimiento científico da por «real», sino que es un mero «signo de interrogación», indicador de un problema que el pensamiento ha de resolver mediante las categorías. Cohen distingue doce clases de juicios, divididos en cuatro especies, que son las formas trascendentales del pensamiento: 1) juicios de las leyes del pensamiento (son los de *origen,* de *identidad* y de *contradicción;* 2) juicios de las matemáticas (los de *realidad,* de *pluralidad* y de *totalidad);* 3) juicios de la ciencia matemática de la naturaleza (los de *sustancia,* de la *ley* y del *concepto);* 4) juicios de la metódica (de la *posibilidad,* de la *realidad* o efectualidad y de la *necesidad).*

Todo el grueso de su *Lógica* (en la que se resuelve, como es obvio, la ontología) consiste en un análisis de cada uno de esos juicios. Así, el juicio de *origen* es el más universal y fundamental. A él se debe el que alguna cosa sea *dada.* El «dato» no es el material previo ofrecido al pensamiento, sino, como aparece en la matemática, lo que el pensamiento mismo puede encontrar. El juicio de origen consiste en marcar una cosa como un «dato» entendido como la *X* de las matemáticas, que expresa la determinabilidad. En los juicios de matemáticas, el de *realidad* es fundamental. El cálculo infinitesimal ha abierto el camino a una nueva definición de realidad: es lo infinitamente pequeño o el *minimum* de ser mayor que cero, pero

que tiende a cero, y así es propiamente el *origen* de toda realidad (*Logik* p.83, 138).

En la tercera especie de juicios: *sustancia, ley* y *concepto*, el de sustancia se resuelve en relación, y la relación no es más que el paso de un juicio a otro, es decir, el movimiento en sentido lógico. Ley y concepto se unifican en la categoría del sistema, pues el objeto tiene su unidad no en la causalidad, sino en el sistema. Por tanto, la categoría del sistema, como categoría del objeto, es la categoría de la naturaleza. El concepto es el elemento progresivo de la ciencia. «El concepto es pregunta y continúa siendo pregunta, aun cuando no como pregunta. También la respuesta que él implica debe ser una nueva pregunta» (p.378). Por eso el concepto no es una totalidad absoluta, sino el principio de una serie infinita que avanza de término en término. En cuanto a la especie de juicios de la metódica, el de *posibilidad* es fundamental. La posibilidad se identifica con la *conciencia*, que es el horizonte de todas las posibilidades objetivas. La *realidad* no consiste en la sensación, sino en la categoría de lo singular; por lo cual, en la unidad del sistema de conocimiento se tiende a individualizar la unidad de cada uno de sus objetos (p.471). En cuanto a la *necesidad*, es la categoría que tiende a unir el caso individual y lo universal en la ley científica, por lo que representa el fundamento de la deducción y del procedimiento silogístico.

En el ámbito de esta categoría se encuentran, pues, los fundamentos de la lógica del razonamiento, en que culmina la lógica del juicio.

La objetividad lógica de la ciencia no resuelve, sin embargo, en sí toda la experiencia. Junto a la lógica, Cohen admite también como ciencias filosóficas la ética y la estética en cuanto teorías de la constitución trascendental del objeto ético y estético. La ética es «la ciencia del querer puro», que se desenvuelve en el orden moral; la estética es «ciencia del puro sentimiento», como principio del arte. Ambas pertenecen también a la esfera del pensamiento; pero no al orden del ser, sino de lo que debe ser, por lo que tienen autonomía frente a la lógica.

La ética tiene por objeto el *deber ser*, que es el ser *ideal* al que tiende el querer, lo mismo que el sentimiento. La idea no es más que «la regla del uso práctico de la razón», que expresa sólo la voluntad conforme a la ley y es lo que condiciona y hace posible esta voluntad misma. «A través del deber ser, la voluntad realiza y conquista un auténtico ser» (*Ethik*, 2.ª ed., p.27). La ética es, por tanto, una ciencia pura en cuanto considera el deber ser como condición y posibilidad del ser del

querer. Con ello se configura como ética normativa, opuesta al positivismo y en la dirección kantiana, pues también para Cohen una acción es moral sólo cuando se cumple por deber. Pero, a diferencia de Kant, su ética presenta un carácter predominantemente social, cuyo concepto central es el valor de la *humanidad*. Se basa en que la ley fundamental del pensamiento sigue siendo la de la *unidad*. El deber ser, regla de la voluntad, es, como la regla del pensamiento, una ley de unidad. Su norma es la unidad de acción; y en la unidad de acción consiste la unidad del hombre. Pero el hombre no es unidad en su aislamiento, sino sólo como miembro de una pluralidad de individuos y, en definitiva, de la *humanidad* en su conjunto como verdadera unidad, en la cual el hombre individual encuentra su realización. Cohen insiste, por esto, en la fórmula del imperativo categórico de Kant que prescribe a cada uno tratar a la humanidad, tanto en las demás personas como en nosotros mismos, siempre como fin, no como medios.

El sistema de los fines será, por tanto, el objetivo final del deber ser moral. Y Cohen ve realizado este sistema en el *socialismo*, el cual exige que el hombre valga como fin para sí mismo y sea reconocido en la libertad y dignidad de la persona. Así, en la idea kantiana del hombre como fin autónomo se encuentran la antigua concepción del Estado y la idea cristiano-protestante del individuo libre, de donde resulta la moderna concepción socialista, no marxista, de la sociedad. Por ello Cohen se muestra contrario al socialismo materialista de Marx (*Ethik* p.213ss). Con todo, el Estado no es fin en sí, sino que se encamina a promover la moralidad de los individuos. Concibe la humanidad en marcha hacia la realización del reino de los fines como una exigencia moral, implícita en el perfeccionamiento progresivo de la humanidad como tal.

La estética de Cohen es también una ciencia formal de las categorías del sentimiento puro, y en ella domina el mismo ideal de la humanidad. Como teoría del sentimiento puro, analiza en dicho sentimiento *el amor* de los hombres en la totalidad de su naturaleza. Si la obra de arte no se reduce a la materialidad de sus elementos, es en virtud de ser la representación del ideal de la perfección humana, de la cual saca su valor eterno.

La concepción de la religión en Cohen es radicalmente negativa, que implica la pura y simple negación de Dios. En cuanto aplica a Dios el concepto de persona, la religión se resuelve en pura mitología y antropomorfismo. Para la filosofía, Dios no es más que la idea de la Verdad, como fundamento de una

totalidad humana perfecta. Su concepto y su existencia significan solamente que no es una ilusión creer, pensar y conocer la unidad de los hombres. Aparte de esto, Dios no significa nada ni explica nada. Dios es, por lo tanto, un puro concepto moral; y en la moral encuentra la religión su única justificación posible. Cuando, en cambio, la religión aplica a Dios atributos como los de vida, espíritu, persona, que la moral no justifica, desemboca en el mito. El judío Cohen va, pues, más allá de Kant, hasta el ateísmo, en su idea de una religión moral y simplemente humanista.

El sistema de Cohen, que ha sido calificado de idealismo y racionalismo metódico, niega ser un puro idealismo por su dirección netamente objetivista. Incluso pretende reflejar el verdadero realismo, porque en el pensamiento y no en la sensación encuentra la prueba de la realidad, y con frecuencia efectúa un tránsito de la pura afirmación de la necesaria racionalidad del conocimiento científico a la necesaria racionalidad de lo real. Se enlaza, pues, con el racionalismo y, por otra parte, se vincula con el positivismo, prenunciando en ciertos aspectos el neopositivismo actual.

PABLO NATORP (1854-1924) es el segundo representante y continuador de la Escuela.

Nació en Düsseldorf. Hizo sus estudios en Berlín, en Bonn con H. Usener, y en Estrasburgo con Laas, terminándolos en Marburgo, donde se habilitó junto con Cohen (1881). Entró en estrecho contacto con éste, disponiéndose a trabajar en la dirección de su doctrina. En 1885 fue nombrado profesor extraordinario, y desde 1892, titular de Filosofía en la misma Universidad. A partir de 1887 dirigió la revista *Philosophische Monatshefte*.

La actividad literaria de Natorp fue fecundísima. Como todos los representantes de esta dirección, alternó el estudio de los problemas teóricos con las investigaciones históricas sobre los mismos problemas. Comenzó publicando un trabajo sobre la teoría del conocimiento en Descartes (1882), en quien veía una anticipación del criticismo, y otro similar sobre los griegos desde Protágoras a los escépticos (1884), estudios históricos sobre Pestalozzi y Herbart en torno al tema de la educación social (1894, 1899, 1919), y otros dos más conocidos, *Platos Ideenlehre* (Leipzig 1903) y *Kant und die Marburger Schule* (en *Kantstudien*, 1912). La doctrina teórica la elaboró Natorp en una breve *Philosophische Propädeutik* (Marburgo 1903), escrita para las lecciones universitarias, y en la obra principal *Die logische Grundlagen der exakten Wissensschaften* (Leipzig 1910), cuyos resultados son recapitulados en el compendio *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme* (Gotinga 1911). Pero dedicó gran parte de su interés y actividad a la pedagogía y psicología, publicando *Pedagogía social* (Stuttgart 1899), *Ensayos de pedagogía social* (1907),

Filosofía y pedagogía (Marburgo 1909), *Psicología general* (Amsterdam 1912) y otros varios. Natorp fue, como Cohen, defensor de un socialismo no materialista, en *Idealismo social* (Berlín 1920), así como de la superioridad y primado espiritual del pueblo alemán, en *La misión mundial de los alemanes* (2 vols., 1918). Sobre religión escribió su radical obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (Friburgo 1914)[3].

Pensamiento filosófico.—Natorp desenvuelve en la misma dirección logicista el neocriticismo objetivista de su maestro, que él llamó «idealismo trascendental» y «genuino empirismo», ya que en la sola experiencia nada se conoce si no es a través del pensamiento. Ya en *La doctrina platónica de las ideas* trató de justificar históricamente la interpretación de Platón que Cohen en diversas ocasiones había señalado. Aristóteles y toda la tradición habrían falseado la doctrina platónica de las ideas, entendiendo éstas como objetos reales o entidades suprasensibles, correspondientes a las cosas sensibles. Pero las ideas no son realidades inteligibles, sino «leyes del procedimiento científico». Son concebidas por Platón como objetos del pensamiento puro, el cual no puede poner una realidad existente, sino simples funciones cognoscitivas que valgan como fundamentos de la ciencia. La teoría contraria vendría a separar lo inteligible de lo sensible, datos que se encuentran siempre unidos en nuestro conocimiento. Que las ideas sean arquetipos de las cosas y éstas imágenes suyas, significa solamente que el concepto puro es lo originario y que lo empírico es lo derivado; son paradigmas ciertamente, pero no de las cosas sensibles, sino del *método* a seguir para el conocimiento del mundo. De ahí la dialéctica platónica, equivalente a la ciencia del método. El valor de la teoría platónica consiste en haber descubierto en lo lógico las leyes del pensamiento puro.

La filosofía tiene por cometido propio estudiar el proceso del pensamiento no desde el lado psicológico, sino desde el punto de vista lógico. Sólo a través de este análisis de la conciencia, reducida a su contenido objetivo, puede penetrar en la realidad. Se trata no de la lógica formal, sino de una lógica

[3] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS. *Religión y Humanidad. La religión dentro de los límites de la Humanidad*, tr. de MARÍA DE MAEZTU (Barcelona 1914); *Kant y la escuela filosófica de Marburgo*, tr. de J. V. VIQUEIRA (Madrid 1915); *Pedagogía social* (1915); *Pestalozzi* (Madrid 1931); *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1948).

Bibliografía: Autoexposición en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* I (Leipzig 1921). A. BUCHENAU, *Natorps Monismus* (Langensalz 1914). E. WECK, *Der Erkenntnisbegriff bei P. Natorp* (Bonn 1914). J. GRÄFE, *Das Problem des menschlichen Seins in der Philosophie P. Natorps* (Leipzig 1933); M. [illegible]HTNER, *Transzendentalphilosophie in der Begründung von Natorps Pädagogik* (Leipzig 1933). P. KRÜGER, *Zur Erinnerung P. Natorps* en *Kantstudien* (1953-54). H. DUSSORT, *L'École de Marbourg* (París 1963); E. CASSIRER, *P. Natorp*, en *Kantstudien* (1925) p.273-98. J. RUHLOFF, *P. Natorp Grundlegung der Pädagogik* (Freiburg i. B. 1966); M. BUENO, *Natorp y la idea estética* 1958 (mesa redonda).

trascendental en sentido kantiano, que esclarece una estructura *a priori*, condicionante de toda posibilidad de experiencia de lo real; y esta realidad, a su vez, no es algo independiente del pensamiento, como quiere el dogmatismo, sino que surge en el pensamiento y por el pensamiento. Esto real es el *dato de hecho (Tatsache)* que el conocimiento trata de indagar en su objetiva pureza, pero que nunca se alcanza perfectamente; es «la eterna *X*» del conocimiento. El dato o *Tatsache*, que permanece siempre como hipótesis o un problema, ocupa el puesto que en el kantismo tenía la cosa en sí, negada por Natorp como un residuo dogmático; representa así el desarrollo del «objeto trascendental» kantiano. De este modo justifica nuestro filósofo la reducción de la filosofía a gnoseología.

Natorp divide también la filosofía en lógica, ética y estética. Pero en la lógica trata exclusivamente de la fundación de las matemáticas y de las ciencias matemáticas de la naturaleza sobre una base kantiana. Entre matemática y lógica no hay para él una división de campos, sino sólo de problemas. «La matemática versa sobre el desarrollo de la lógica en particular. La lógica, sobre la última unidad central, a la cual toda lógica, según su concepto, debe ser reducida» (*Philosophie* p.41). Esta unidad central de la lógica es el pensamiento, como creación o proceso viviente que en cada paso de conocimiento va determinando la incógnita de esa *X* del ser objetivo que se ofrece como problema. Y tal determinación es explicada como un proceso de separación y de unificación, en el cual lo múltiple no es dado, como creía Kant, sino que es puesto por el pensamiento. Pero separación y unificación no son más que relaciones, por lo que los conceptos de la matemática y de las ciencias son relaciones y relaciones de relaciones. A esto se reducen también espacio y tiempo, que no son datos meramente empíricos ni estructuras lógicas necesarias, sino condiciones de la posibilidad de experiencia que permiten la conexión funcional de los fenómenos y el devenir. El paso de las estructuras espacio-temporales a lo físico se verifica mediante el concepto de energía, que ocupa el puesto de las «fuerzas motrices» kantianas. Y lo que varía en el espacio y en el tiempo es algo «sustancial», del que las varias entidades que aparecen en las medidas físicas son determinaciones particulares. Mas tal sustancia, que nunca es dada directamente en la experiencia, no debe concebirse como cosa, sino como un soporte al que referir las funciones matemáticas de las fórmulas físicas. La energía, pues, no pasa de ser una posibilidad de relaciones matemáticas, y toda tentativa de entificarla en una fuerza real

queda relegada al mito. Y la intuición empírica no constituye un añadido o una aportación externa al pensamiento, sino *el realizarse* del mismo en su determinación final.

La ética es tratada por Natorp en la misma obra sintética *Philosophie* como una nueva dimensión del mismo método del conocimiento, que no es el de la lógica pura, y podría ser llamada una lógica del deber ser. La ética, en efecto, es la ciencia del *deber ser*, el cual, para Natorp, no es menos objetivo que el ser. «El deber ser se muestra como el más profundo fundamento de toda validez de ser que sea propia de la experiencia. El progreso infinito de la experiencia es aquello por lo cual ha de ser la ley del deber ser» *(Philosophie* p.71). Como ley objetiva de la voluntad, se dirige a todos los individuos y vale, por tanto, para la totalidad en cuanto ésta forma una unidad; es decir, vale para la comunidad. Sobre ello se basa Natorp para sostener una interpretación socialista de la ética, que era también la de Cohen. La ley moral prescribe subordinar toda actividad del individuo al fin supremo de elevar los hombres a la altura de su humanidad. El ideal moral exige que todo trabajo económico y toda reglamentación social tengan por objeto exclusivo la formación de la humanidad. De ahí la misión social-pedagógica del Estado y el origen de una pedagogía social, que Natorp desarrolla en sus obras sobre este tema.

La estética es la ciencia de las leyes del arte, el cual, de suyo, tiene por objeto lo individual. Mas como no existe ningún individuo sin relaciones supraindividuales, también han de entrar elementos de carácter universal. En el dominio de las obras de arte se habrá de chocar en un cierto punto con un irracional no reductible al concepto, que es la fantasía o el sentimiento. El objeto del arte es algo intermedio o mixto; el arte considera las cosas *como si* lo que es debiera también ser o *como si* lo que es existiera también en realidad. Su unidad es debida a la libertad del pensamiento, y por eso se dice un producto de la fantasía.

La religión es excluida del contenido objetivo de la conciencia, que se agota en las tres ciencias citadas. Es relegada, por ello, al dominio de la *subjetividad*. El contenido de la religiosidad es el correspondiente subjetivo de lo que lógica y ética estudian en su objetividad. A pesar de esto, la religión hace de la misma subjetividad un objeto—Dios o lo divino—como realidad superior al mundo de la experiencia, al que se subordinarían las leyes de lo empírico. Pero lo que es fundamento de toda realidad particular no puede ser tomado como otra realidad particular. Esta pretensión de objetividad nace de

la misma estructura de la conciencia, que consiste en relaciones recíprocas de sujeto y objeto, por lo que cada término no tiene significado sino con referencia al otro. Pero tales vivencias subjetivas son únicamente *límites trascendentales* que encuentran su realidad en el todo concreto que constituyen.

Natorp quiere con ello reducir la religión «a los límites de la humanidad», y es contrario a toda trascendencia. La religión no tiene derecho a objetivar lo subjetivo. Los dogmas religiosos son representaciones simbólicas. «Desechados como dogmas mediante la corrección de la ciencia», quedan como símbolos con una fuerza insustituible. Así, la humanidad es la idea suprema de la religión, como de la ética. «La religión se ha de purificar hasta su momento puramente moral, en la conciencia social de la humanidad, en virtud de su elevación a la idea del humanismo»[4]. La religión «tiene un origen moral» y queda reducida a la moral de la humanidad. El problema moral deviene no un problema del individuo, sino de la humanidad. Y la inmortalidad no es, por ello, un postulado necesario de la persona; es «la humanidad como idea» la que no muere (p.95-97). De similar modo, «el nombre de Dios es la expresión del punto más elevado de la conciencia humana, en la cual se anuda la unidad de la conciencia humana: *la idea del hombre*» (p.23).

Esta religión de la humanidad (a la manera de Comte) es inseparable de la ética, a la cual le presta la fuerza de conmover, porque su fundamento en la conciencia humana es el *sentimiento,* añade en pos de Schleiermacher (p.43). De este modo admite Natorp que, al igual que la psicología se ha convertido en una ciencia como «psicología sin alma», solamente como «religión sin Dios», la religión se convertirá en propia religión, o religión de la inmanencia.

Natorp mostró tener un profundo interés por los estudios de *psicología,* y le dio por fin cabida como ciencia, aunque no entraba en el esquema del neocriticismo. La psicología se constituye como ciencia por analogía con las otras ciencias naturales. Intenta captar la subjetividad como tal mediante diversos grados de objetivación de la experiencia subjetiva. Pero no puede llegar a establecer leyes rigurosas y necesarias, porque es una tentativa de objetivar los fenómenos subjetivos, que por su naturaleza escapan a la pura objetividad del pensamiento[5].

[4] *Religión y Humanidad. La religión dentro de los límites de la Humanidad,* tr. esp de MARÍA DE MAEZTU (Barcelona 1914) p.98, 99.

[5] Se ha de recordar aquí que los neokantianos Cohen y Natorp (cf. G. FRAILE-T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía española* II c.25 p.232) fueron (con Wundt y otros) los maestros de ORTEGA Y GASSET en sus años de formación en Alemania. El

Ernesto Cassirer (1874-1945) ha prolongado, con desarrollos originales, la doctrina de la escuela. Nació en Breslau. Comenzó como profesor de Historia de la filosofía en la Universidad de Berlín, llamado en 1919 a la de Hamburgo y más tarde a la de Göteborg, en Suecia. En 1940 se estableció en América, enseñando en la Universidad de Yale.

Cassirer descuella primeramente como eminente historiador de la filosofía, siendo autor de numerosos estudios históricos. Escribió monografías sobre Leibniz (1902), sobre la filosofía del Renacimiento (1927), sobre el platonismo en las escuelas inglesas (1932), sobre la filosofía de la Ilustración (1932), sobre Descartes (1939) y sobre la historia del derecho natural (1917). Preparó una notable edición de *Obras completas* de Kant (11 vols., 1912-22), anteponiéndole su monografía *Kants Leben und Lebre* (1918). Escribió asimismo una vasta obra sobre *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna* (4 volúmenes, 1906-20, 1957), que va desde el Humanismo hasta los sistemas posthegelianos. Su pensamiento teórico lo expuso en los escritos *Concepto de sustancia y concepto de función* (Berlín 1910), *Crítica de la teoría de la relatividad de Einstein* (1921), *La forma del concepto en el pensamiento mítico* (Leipzig 1922), *Filosofía de las formas simbólicas* (3 vols., Leipzig 1922-25), *Lenguaje y mito* (1925). Entre sus últimas obras publicadas en inglés destacan *An Essay on the Man* (New Haven 1944), en que condensa los resultados de su especulación, y *The Mythe of State* (1946). Cassirer es ya conocido en lengua española por la traducción en Méjico de muchas de sus obras*.

Pensamiento filosófico.—Cassirer continúa formalmente la dirección neokantiana de Marburgo, aun cuando la amplitud de sus temas y la variedad de sus intereses le hicieran ensanchar el cauce de dicha escuela. La originalidad de su posición respecto a Cohen y Natorp consiste en reconocer a la experiencia un valor y una función fundamental en la construcción del conocimiento científico. Estudiando los conceptos de

mismo confiesa que vivió diez años dentro del pensamiento kantiano. Pero el árido y abstruso sistema del pensamiento puro de estos neokantianos no casaba con el talante filosófico de Ortega ni ha dejado huellas en la exuberancia de su estilo y de su filosofía personal de la vida. Fue esfuerzo propio y mérito personal el haber escapado de este neokantismo esterilizante, renaciendo al menos al realismo de la vida. «Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano. lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es posible ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu» (*Obras completas* IV p.25). Cf., sobre Cohen, o.c. VIII p.27. El texto vale por un juicio crítico de este neokantismo.

Traducciones españolas: *La filosofía de la Ilustración*, tr. de E. Imaz (México 1943); *El mito del Estado*, tr. de E. Nicol (México 1947); *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, tr. de W. Roces (4 vols., México 1953-57); *Kant. Vida y doctrina* (México 1948), *Filosofía de las formas simbólicas*, tr. de A. Morones (2 vols., México 1971-72); *Individuo y cosmos en la filosofía del* *Antropología* *Renacimiento* (México 1951); *Las ciencias de la cultura* (México 1951); *filosófica* (= *Essay on the Man*, México 1945).

Bibliografía: P. A. Schilpp y varios, *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Evanston 1949, con bibliografía completa); C. A. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the* *Philosophy of E. Cassirer* (La Haya 1956), M. Rein, *La filosofía del lenguaje de* *E. Cassirer* (Montevideo 1959); H. J. Paton-R. Klibansky, *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer* (Nueva York-Londres [2]1964). W. Cramer, en *Les grands courants. Portraits* (Milán-París 1964) p.1297-1331, con numerosos artículos de revistas.

«sustancia» y de «función» entrevió la enorme importancia de la función del número, sobre todo en la física moderna. Es verdad que la ciencia, junto a conceptos meramente empíricos (la materia, el movimiento) y otros hipotéticos (átomo, éter), admite *conceptos-límites* que no pueden referirse a ningún contenido intuitivo; pero estos conceptos tienen una *función* indispensable para la construcción de la misma realidad intuida. Sin ser asimilables a propiedades de los objetos empíricos, son relaciones entre estos objetos, los cuales, a través del uso de aquéllos, se dejan reducir a forma sistemática. Tales conceptos de relación no son, desde luego, reales, pero tampoco puras formalidades vacías; son conceptos funcionales articulados en series, formando desde el comienzo la trama conceptual de los objetos de experiencia. La conceptualización científica es, por ello, la formación de instrumentos o medios—tales como «entidades», leyes físicas—en los que la realidad queda aprehendida y articulada; hay en ellos, por lo menos, la objetividad de las referencias y el poder concebirlos como elementos formales *universales,* de acuerdo con los supuestos de una filosofía trascendental. Sin embargo, la experiencia de que habla Cassirer no es distinta del pensamiento, sino otra dimensión del pensamiento mismo. No parece salir, pues, del círculo del trascendentalismo neokantiano.

La exigencia de extender su investigación desde la ciencia a otras formas de la cultura, del arte, de la religión, llevó a Cassirer a examinar el fundamento común de estas formas: la expresión simbólica. *La filosofía de las formas simbólicas* es, por tanto, una filosofía crítica aplicada: la «crítica de la razón» convertida en «crítica de la cultura», que comprende todas las funciones y actividades del espíritu. Cassirer emplea aquí el término de «fenomenología», sea en sentido hegeliano de lógica, sea en sentido husserliano de exposición trascendental. Y combate la gnoseología objetivista, negando la existencia de esencias reales puramente exteriores; la función es la que crea el objeto, pues el concepto-función precede real e idealmente al objeto. «La filosofía de las formas simbólicas parte del presupuesto de que, si existe una definición de la naturaleza o 'esencia' del hombre, debe ser entendida sólo como definición funcional y no sustancial» *(Ensayo sobre el hombre* p.107). El hombre es «animal simbólico». Su conocimiento sensible no es sólo receptivo y práctico, sino que posee una actividad simbólica. Por ella, el lenguaje humano no es sólo emotivo, sino también enunciativo y simbólico, que designa los objetos a través de símbolos. Esta actividad espiritual crea, por tanto, un mundo de símbolos, que es el mundo de la cultura. De ahí que la unidad que liga todas las actividades del hombre y hace de él una persona no ha de buscarse en una hipotética sustancia metafísica que constituya el substrato de la *psiché* humana, sino en una «unidad funcional» que reúna y organice sus actividades simbólicas.

Cassirer dedicó el último treintenio de su vida a estudiar estas actividades simbólicas del mito, el lenguaje, el arte, etc. *El mito* se constituye, según él, por la unión de un elemento artístico-creativo, que inventa sentimentalmente las formas míticas, y de un elemento teórico, que funda la fe objetiva en dichas formas. *La religión* se basa sobre la actividad mítica, pero aporta un elemento nuevo: el sentido de lo finito

y, por ello, de la individualidad humana. Típico es el tratamiento mítico de la última obra, *El mito del Estado*, donde a la descripción previa de los mitos religiosos liga el análisis de los mitos políticos. Ambos se fundarían en parecidas situaciones en que el hombre acomete empresas peligrosas y de resultados inciertos, para los que se requieren esfuerzos excepcionales; surge entonces en la religión una magia elaborada y una mitología conectada con ella. Lo mismo acaece en el surgir de los mitos políticos. El conocimiento de estos mitos políticos es importante para la filosofía, por la fuerza invulnerable que suscitan. La actividad del *lenguaje* está más cercana a la ciencia; no tiene un origen exterior y empírico, sino que nace de una actividad que, en el intento de discernir lo esencial y cierto en la confusión de los datos sensibles, fija algunos núcleos conceptuales, expresándolos en forma simbólica. *El arte* es también estudiado en una línea simbólica, fundando una estética de tipo funcional.

Influencia.—El neokantismo marburgense influyó en otros numerosos pensadores de lengua germánica, llegando a formar escuela. Deben mencionarse los discípulos inmediatos de Cohen, W. KINKEL (1871-?), A. LIEBERT (1876-1946), director de los *Kantstudien* y autor de numerosas obras en la línea neokantiana, y A. GÖRLAND (1869-1952), que trató de insertar en el neokantismo una filosofía de la religión. Asimismo, la interpretación ética del socialismo propuesta por Cohen y Natorp obtuvo diversos seguidores como F. STAUDINGER (1849-1921), el historiador C. VORLÄNDER (1860-1928), autor de una conocida *Historia de la filosofía*, y de un paralelo entre Kant y Marx, en que interpreta el marxismo en conexión necesaria con la gnoseología neokantiana, así como el marxista E. BERNSTEIN (1850-1932), primer crítico de Marx en el espíritu de la doctrina kantiana. También influyó en la corriente de filosofía del Derecho iniciada por R. STAMMLER (1856-1938), quien desarrolló la doctrina del derecho natural de tendencia formalista, o reducido a unos pocos principios formales de validez universal, siendo el resto de las normas jurídicas de contenido variable.

ESCUELA DE BADEN O FILOSOFÍA DE LOS VALORES

Dentro de la corriente neokantiana se destaca esta segunda dirección, llamada también escuela del sudoeste alemán o escuela de Baden. Se propone dilucidar, desde el punto de vista crítico, los problemas que el propio Kant y los de Marburgo habían desatendido o considerado sólo parcialmente: la esfera de la cultura humana objetiva, investigada por las ciencias del espíritu, las cuales poseen igual valor y dignidad que las ciencias de la naturaleza.

Se la llama también *filosofía de los valores*. Ciertamente, Windelband, fundador de esta escuela, no ha sido el primero en formular las nociones del valor. Al hablar sobre Nietzsche

hemos señalado que las primeras especulaciones aparecen en los economistas ingleses, aplicadas a los valores económicos y utilitarios. La tendencia psicologista de Meinong, Ehrenfels y otros desarrolló, a fines del pasado siglo, esta teoría utilitarista de los valores, definiendo el valor por «la desiderabilidad» de los objetos capaces de suscitar algún placer, como «sentimiento valorativo» conexo con la existencia de esos objetos placenteros y útiles. Y Nietzsche vulgarizó la concepción general de los valores en puro relativismo, afirmando la relatividad de todos ellos, dependientes de la sola voluntad del superhombre, creador de valores.

Contra esta tendencia viene a reaccionar Windelband, remitiéndose a Kant, quien había distinguido los valores «condicionados» que se dan en los objetos de las inclinaciones, del valor intrínseco y absoluto, llamado por él *dignidad,* cual se da en la ley moral y en el ser racional en cuanto portador del deber ser. Windelband, por lo demás, se inspira directamente en Lotze, que en breves sugerencias perfilaba la noción del valor en sí, independiente del placer empírico, como base de su concepción espiritualista [7]. El descubrimiento del reino de los valores tiene para Windelband ese sentido de superación de todo relativismo, pues el valor es lo que hace de las esferas de la cultura algo absoluto e intemporalmente válido.

GUILLERMO WINDELBAND (1848-1915), fundador de esta corriente, pertenece, al menos por lo mejor de su producción, a este siglo.

Nació en Potsdam. Estudió en Jena, Berlín y Gotinga bajo la dirección de Kuno Fischer y H. Lotze. Se doctoró en Leipzig con la tesis *La certeza del conocimiento* (1870). Fue sucesivamente profesor en Zurich (1876), Friburgo (1877), Estrasburgo (1882) y Heidelberg (1903). Como otros neokantianos, su interés primero como escritor versó sobre los problemas históricos. Sus obras de historia de filosofía han ejercido fecunda influencia sobre la meditación filosófica europea en los últimos cincuenta años. Escribió una *Historia de la filosofía moderna en conexión con la cultura general y las ciencias particulares* (2 vols., Leipzig 1878-80; 12.ª ed. 1928), *Historia de la filosofía occidental en la antigüedad* (Munich 1888) y el conocido manual *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1892; 15.ª ed., con adición del capítulo sobre

[7] W. WINDELBAND (*Historia general de la filosofía,* tr. de F. LARROYO [México 1960], VII p.592-3) observa: «El individualismo ilimitado de Nietzsche culmina en la afirmación de la relatividad de todos los valores. Sólo la voluntad de poder del superhombre persiste como valor absoluto y sanciona todo lo que se pone a su servicio. El relativismo es la abdicación de la filosofía y su muerte. Sólo puede ir viviendo como teoría de los valores absolutos. Desde que Lotze subrayó enérgicamente el concepto del valor y lo puso en la cúspide de la lógica y la metafísica, se viene suscitando un movimiento en favor de *una teoría de los valores como nueva especie* de ciencia filosófica fundamental».

el siglo XX por H. HEIMSOETH 1957), en el cual es notable su concepción de la historia de la filosofía «por problemas» y no biográfica por personalidades. Según ésta, «la historia de la filosofía es el proceso a través del cual la humanidad europea ha fijado en conceptos científicos su concepción del mundo y de la historia (Introd. p.20). Al lado de su pragmática y permanente objetividad, impera en ella «una necesidad histórico-cultural que justifica el derecho histórico de las cambiantes doctrinas»; es el factor histórico cultural según el cual los cambios sociopolíticos, científicos, religiosos, estéticos, etc., determinan las mutaciones de los problemas. La historia filosófica, a la manera de Hegel, es un proceso general en que cada filosofía surge como «autognosis de cada época» (ibid., p.13). Estas obras históricas, muy difundidas, han sido también divulgadas en lengua española [1].

Desde el punto de vista teórico, son fundamentales sus *Präludien*, colección de artículos y discursos (2 vols., Friburgo i.B. 1884; 9.ª ed., muy aumentada, Tubinga 1924). Escribió también *Historia y ciencia de la naturaleza* (Estrasburgo 1912), *La libertad del querer* (1904), *Principios de Lógica* (Tubinga 1912), *Sobre igualdad e identidad* (1910) y otra *Introducción a la filosofía* (1914), etc.

Pensamiento filosófico.—Windelband anuncia en sus *Preludios* el renacimiento de la filosofía germánica por un retorno crítico a la doctrina kantiana. Este retorno debe estar condicionado por una interpretación de aquel mundo histórico y cultural que Kant juzgaba indigno de una consideración verdaderamente crítica. Mas la ciencia histórica, que debe perpetuar el recuerdo complexivo del género humano, necesita de un sistema de principios críticamente sólidos. Tales principios son los *valores*. Nuestro filósofo cree haber descubierto el genuino significado del criticismo, implícito en los textos de Kant, en la filosofía de los valores. Y pronuncia que «la filosofía es la ciencia de los valores universales». Estos valores constituyen su objeto; el carácter crítico señala su método. Para Kant, el objeto del conocimiento, lo que mide y determina su verdad, no es una realidad externa, de suyo inalcanzable, sino *la regla* intrínseca del conocimiento mismo. Por ello la tarea de la filosofía crítica consiste en preguntarse si hay una *ciencia* que tenga valor absoluto y necesario de verdad; si hay una

[1] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Historia de la filosofía*, tr. de F. LARROYO, 7 vols. (México 1941-43, comprendiendo las tres obras históricas). Aparte, *Historia general de la filosofía*, tr. de la 15.ª ed. por F. LARROYO (México 1960; es el Manual); *Preludios filosóficos* (México 1949).

Bibliografía: A. HOFFMANN, *Das Systemprogram der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands* (Erfurt 1922); H. RICKERT, *W. Windelband* (Tubinga 1915); F. BAMBERGER, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems* (Halle 1924); A. MESSER, *Wertphilosophie der Gegenwart* (Berlín 1930); B. JAKOWENKO, *W. Windelband* (Praga 1941); C. ROSSO, *Figure e dottrine della filosofia dei valori* (Turín 1949); P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Turín 1956); J. COHN, *Wertwissenschaft*, 3 vols. (Stuttgart 1932); H. OSBORNE, *Foundation of the Philosophy of Value* (Cambridge 1933)

moral, o sea, un querer y un obrar que tengan valor absoluto del bien; si hay un *arte*, es decir, un intuir y un sentir que posean un valor absoluto de belleza. En ninguna de estas tres partes la filosofía tiene como objeto propio los objetos particulares que constituyen el material empírico, sino solamente las normas a las cuales el pensamiento, el querer y el sentir pueden ser válidos. Es decir, la filosofía no tiene por objeto juicios de hecho, sino *juicios de valor* que implican referencia necesaria a la conciencia que juzga.

Todo juicio valorativo es, en efecto, la reacción de un individuo dotado de voluntad y sentimiento ante un determinado contenido representativo. Este contenido es producto de una necesidad natural o psicológica; pero la reacción expresada en el juicio de valor pretende una validez universal, en el sentido de que *debe ser* reconocido. Este deber ser significa una obligatoriedad o necesidad *ideal (sollen)*, distinta de la necesidad natural *(müssen)*. Dicha necesidad ideal constituye una *conciencia normativa* que la conciencia empírica encuentra en sí y a la cual debe conformarse. Es una conciencia *ideal*, y sus leyes no son leyes naturales, sino normas a las cuales deben conformarse todas las valoraciones lógicas, éticas y estéticas. La «conciencia normante» es, por lo tanto, un sistema de normas universalmente válidas: es «la medida ideal del valor de toda realidad empírica» *(Präludien* p.65). La realización de las normas en la conciencia empírica constituye *la libertad*, la cual puede, por ello, definirse como «la determinación de la conciencia empírica por parte de la conciencia normativa».

Los juicios valorativos, o juicios críticos, se distinguen, pues, por su pretensión de validez absoluta del sentimiento del placer y del displacer. Excluido el sentimiento hedonista, resultan, por tanto, tres formas de juicio crítico: lógico, ético y estético, que dan lugar a las tres ciencias filosóficas fundamentales, porque la filosofía es «la ciencia de la conciencia normativa». La lógica, por consiguiente, es axiología: como hay normas éticas y estéticas, la adecuación a las cuales hace posible el bien y la belleza, así hay normas lógicas, por cuya adecuación se hace posible la verdad. No todo lo que es pensado es verdadero, sino sólo lo que debe ser pensado es verdad. La psicología como disciplina empírica y la metafísica como conocimiento dogmático de las últimas bases de la realidad son excluidas de la filosofía verdaderamente crítica. Aquí interviene la meditación de Windelband sobre *la religión* Ésta considera la conciencia normativa como realidad trascendente,

como «lo divino» o «lo santo» en nosotros. «Lo santo es la conciencia normativa de lo verdadero, del bien y lo bello, vivida como realidad trascendente.» Pero al concebir la religión tal realidad metafísica con las categorías de sustancia, causa y personalidad, como el Dios santo en que coinciden lo real y lo que debe ser o realización de todo ideal, mientras que la necesidad de liberación del sentimiento religioso las divide, vienen las dificultades insolubles de la teodicea respecto del problema del mal. En sus breves indicaciones sobre el tema religioso bajo la inspiración de Lotze, se trasluce su intento de establecer un Valor en sí, coincidente con el Absoluto.

En el ensayo *Historia y ciencia de la naturaleza,* Windelband delineó una teoría de la historia como órgano de la filosofía de los valores, esbozando la distinción entre *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu.* Las ciencias naturales intentan descubrir *las leyes* a que obedecen los hechos, y son, por ello, ciencias *nomotéticas:* las ciencias del espíritu o de la cultura tienen como objeto *lo singular* en su forma históricamente determinada, y son llamadas ciencias *idiográficas.* Las primeras generalizan los hechos como ejemplares típicos de una misma especie; las segundas son ciencias individualizantes que buscan la forma de lo particular en la vida del hombre o de los pueblos, en el desarrollo de su lengua, su religión, su ordenación jurídica o sus producciones literarias y artísticas. A las ciencias nomotéticas pertenecen todas las ciencias de la naturaleza; a las idiográficas pertenecen las ciencias culturales e históricas. La distinción es más bien formal y metodológica, pues sobre un mismo objeto, como la vida orgánica, pueden dirigirse ambos modos de consideración, y la ciencia nomotética puede adoptar un método idiográfico, desarrollando entonces una indagación histórica, v. gr., estudiando la evolución de los organismos en la tierra. Las ciencias idiográficas son esencialmente históricas. El momento histórico y el momento naturalista del saber humano no se dejan reducir, según Windelband, a una misma fuente.

ENRIQUE RICKERT (1863-1936) es el continuador de Windelband y sistematizador de sus ideas.

Nació en Danzig. Fue profesor en Friburgo desde 1894 a 1916, año en que fue llamado a Heidelberg para suceder a Windelband, representando también la tradición filosófica inaugurada por Zeller y Kuno Fischer, orientada preferentemente hacia la historia de la filosofía. Su abundante producción filosófica sigue la dirección neokantiana de su maestro, desarrollando los grandes temas de éste. Comenzó su actividad literaria con las obras teóricas *La definición* (Friburgo 1888), *El objeto*

del conocimiento (Friburgo 1892). Sus obras más significativas, en que más de cerca expone su doctrina, son: *Los límites de la formación de los conceptos científicos. Una introducción lógica a las ciencias históricas* (Tubinga 1896-1902), *Problemas de la filosofía de la historia* (1904), *Ciencia de la cultura y ciencia de la naturaleza* (Tubinga 1899), *Sistema de Filosofía. Fundamentos* (Tubinga 1921), *Del sistema de los valores*, en *Logos* IV (1913). Contra la filosofía vitalista tomó una posición polémica en *Filosofía de la vida* (Tubinga 1920). Escribió también *Kant como filósofo de la nueva cultura* (1924), *Lógica del predicado y el problema de la ontología* (Heidelberg 1930), *Problemas fundamentales de filosofía* (Tubinga 1934), *Inmediatez y significado* (Tubinga 1939, colección póstuma de ensayos)[9].

Los valores y las ciencias de la cultura.—En *El objeto del conocimiento* toma ya una posición en favor de la teoría del valor desde la filosofía trascendental neokantiana. Rickert critica las interpretaciones del conocimiento como relación entre el sujeto y un objeto independiente de aquél, al que el conocimiento mismo debe conformarse. La representación y la cosa representada son ambas contenidos de la conciencia, y su relación no es entre sujeto y realidad trascendente, sino entre dos objetos de pensamiento. El fundamento y la medida de la verdad del conocimiento no es, por tanto, la realidad externa.

Conocer significa juzgar, aprobar o reprochar, es decir, reconocer un *valor*. A diferencia de una valoración sensible e individual (v. gr., de un sentimiento de placer), el valor que es reconocido en el juicio *debe* valer para todos y en todos los tiempos. Se impone por una cierta necesidad o sentimiento de evidencia, que es necesidad *ideal* o imperativo cuya legitimidad se acepta conscientemente. En este imperativo o *deber ser* consiste la verdad del juicio. Lo que da al conocimiento el valor de verdad es, por lo tanto, el deber ser, la norma. Y el deber ser precede al ser; el juicio es verdadero no porque expresa lo que es, sino que algo es en virtud del juicio verdadero como expresión del deber ser. Este deber ser es trascendente

[9] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Ciencia cultural y ciencia natural*, tr. de M. GARCÍA MORENTE (Madrid 1922); *Teoría de la definición* (México 1960); *Introducción a los problemas de filosofía de la historia* (México 1961).

Bibliografía: Autoexposición en *Deutsche syst. Philosophie nach ihren Gestaltern* t.II (1934) p.237-301; E. SPRANGER, *Rickerts System*, en *Logos* XII (1923); F. FEDERICI, *La filosofia dei valori di H. Rickert* (Florencia 1933, con bibliogr.); H. GLOCKNER Introducción a *Unmittelbarkeit und Sinndeutung* (Tubinga 1939); C. ROSSO, *Figure e dottrine della filosofia dei valori* (Torino 1949); G. RAMMING, *Jaspers und H. Rickert* (Berna 1948); P. LAÍN ENTRALGO, *El problema de la historiografía en Rickert y Dilthey*, en su obra *Vestigios* (Madrid 1948); A. MILLER-ROSTOWSKA, *Das Individuelle als Gegenstand der Erkenntnis. Studie zur Geschichtsmethodologie H. Rickerts* (Winterthur 1955); E. P. LAMANNA, *La filosofia del Novecento* I (Florencia 1963); R. ARON *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur la théorie allemande de l'histoire* (París 1964).

a toda conciencia empírica, porque es inherente a *la conciencia en general,* universal e impersonal, a la que toda conciencia individual se remite al expresar un juicio válido. Dicha conciencia universal es no sólo lógica, sino también ética y estética. Todas las disciplinas filosóficas encuentran en ella su raíz, ya que la filosofía tiene por objeto los valores y sus normas.

Una parte más interesante en la filosofía de Rickert es la que se refiere a *la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales,* que ha tomado de Windelband y que él desarrolla largamente en *Límites de la formación de los conceptos científicos* y más aún en *Ciencia cultural y ciencia natural*. Comienza en esta obra señalando que todas las disciplinas empíricas no pertenecientes a las ciencias de la naturaleza han de llamarse «ciencia cultural». Ya Kant dejó sentado el concepto de la primera, o ciencia natural, «al definir el concepto de la naturaleza como el de la existencia de las cosas en cuanto que es determinada según las leyes universales». Con ello «arruinó su pretensión de ser absoluta y redujo a relativa su legitimidad» [10]. Pero «las ciencias culturales no han conseguido hasta ahora ni siquiera acercarse a la fundamentación filosófica amplia a que las ciencias naturales han llegado», pues sólo aparecen rudimentos de las mismas en Hegel, quien se propuso fundar la concepción del universo sobre la *vida histórica* (ibid., p.12-13). Por eso Rickert quiere bosquejar el estatuto y fundamentación metodológica de la historia y, a través de ella, de la ciencia cultural en general.

1) La primera nota distintiva se basa en la oposición entre *naturaleza* y *espíritu;* las disciplinas culturales son ciencias del espíritu. Por espíritu se significa todo lo psíquico. La psicología, que primero aparece como «ciencia fundamental del espíritu» (ibid., p.15), es relegada luego al tipo de ciencia natural porque estudia las leyes de la vida psíquica y por su método generalizador. Puede también llamarse «ciencia auxiliar de la historia» (p.56, 71).

2) Otra nota distintiva esencial es por razón del *método*. En las ciencias naturales se sigue el «método naturalista», y en las culturales, el «método histórico», lo que no implica que todas las ciencias culturales sean históricas [11]. El método naturalista es el método generalizador que procede por conceptos y leyes universales. Lo que es individual y singular inte-

[10] *Ciencia cultural y ciencia natural,* tr. de M. García Morente, p.9-10.

[11] Ibid., p.24: «Cultura y ciencias de cultura se refieren a todos los objetos de la ciencia de la religión, del derecho, de la historia, de la filología, de la economía nacional, etc.», es decir, a todas las ciencias del espíritu, por oposición a las ciencias de la naturaleza, con excepción de la psicología.

resa a las ciencias naturales en cuanto cae bajo una ley universal. En cambio, «el método histórico es individualizador». Las ciencias histórico-culturales no generalizan, no se preocupan de formar conceptos universales. «Quieren exponer la realidad en su individualidad» (ibid., p.57, 84). Los conceptos culturales son siempre individuales. Pero esta diferencia de método no implica siempre diversidad de objetivos. La misma realidad empírica puede ser considerada, según uno y otro punto de vista lógico, como naturaleza y como historia [12].

3) La nota, por fin, más esencial de la ciencia cultural es la referencia a *un valor*. Los objetos culturales se constituyen «por referencia a los valores», mientras que los objetos naturales son ajenos a toda relación con los valores. Y al contrario, «si a un objeto cultural se retira el valor, queda reducido a mera naturaleza». De ahí su famoso y repetido axioma: «De los valores puede decirse que ni son reales ni ideales, sino sólo que *valen o no valen*» (ibid., p.23) Mas si los valores no son realidades, ni físicas ni psíquicas, se *enlazan,* sin embargo, con las realidades. «Su esencia consiste en su vigencia, no en su *facticidad.*» Se dan dos modos de enlace: puede ir enlazado el valor a un objeto, que queda transformado en un *bien;* y puede ir unido al *acto* de un sujeto, de suerte que este acto se transforme en «avaloración».

Las ciencias culturales han de definirse sólo por dicha referencia a los valores. «Cultura designa la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos» (ibid., p.30). Y el concepto de cultura hace posible *la historia como ciencia,* pues permite llevar a cabo una conceptuación individualizadora que, de la mera diversidad, lleve a una «individualidad histórica». Pues hay dos formas de individualidad: la multitud homogénea de objetos individuales y aquellos individuos que en el curso de la civilización han contribuido a la promoción de valores. Sin ciertos valores en las grandes individualidades no habría ciencia de la historia. Por eso no todos los sucesos individuales suscitan el interés histórico, sino aquellos que tienen una particular importancia y significación. El historiador efectúa una selección, y el criterio de ella se determina por los valores que integran la civilización.

[12] Ibid., p.59: «Los conceptos lógicos, formales, de *naturaleza e historia*, no se refieren a dos realidades, sino a dos puntos de vista de la misma realidad. La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a *lo universal;* se hace historia cuando lo consideramos con referencia a *lo individual*». Lo mismo en *Límites de la formación del concepto científico* (3.ª ed. 1913) p.224: «Es naturaleza si la consideramos respecto a lo universal, y se convierte en historia si la consideramos con respecto a lo particular y a lo individual».

El procedimiento histórico es una continua referencia al valor; lo que no tiene valor es insignificante históricamente y se abandona. El valor es presupuesto por la historia misma, que no lo crea, sino que se limita a reconocer los hechos donde el valor resplandece. Los valores trascienden la historia, en la cual, sin embargo, se realizan. Por eso constituyen la guía y orientación de nuestro juicio.

Todavía en el ensayo publicado en *Logos* distingue Rickert tres esferas de la realidad. Esta se reparte en «reino de los valores», los cuales valen *(gelten)*, pero no existen o no pertenecen a lo existencial; el «mundo de la realidad», objeto de la ciencia, y el «reino del sentido» *(Sinn)* o de la significación. Porque la filosofía debe mostrar la relación entre el mundo de la realidad y el reino de los valores. Esta relación es el *acto de valorar*, que expresa el *sentido* del valor y constituye esa esfera intermedia.

En el *Sistema de filosofía*, además de ampliar estos supuestos, ensaya Rickert una complicada clasificación de los valores. Se dan seis esferas de *valor*: la *lógica*, o dominio del valor de verdad; la *estética*, o del valor de belleza; la *mística*, dominio de la santidad impersonal; la *ética*, de la moralidad; la *erótica*, dominio de la felicidad; la *filosofía religiosa*, de la santidad personal. A cada uno de estos dominios corresponde *un bien*: la ciencia, el arte, el Uno-Todo, la comunidad de libres personas, comunidad de amor, mundo de lo divino. Las actitudes correlativas son: juicio, intuición, adoración, acción autónoma, unificación, piedad. De ahí resultan seis concepciones del mundo: intelectualismo, esteticismo, misticismo, moralismo, eudemonismo, teísmo o politeísmo. De lo artificioso de esta clasificación se defiende Rickert alegando que se trata de un «sistema abierto» o marco suprahistórico en que vienen a insertarse las diversas producciones de cada ideal.

La reflexión de Rickert sobre el problema de la «avaloración», o relación entre la realidad y el valor, representa a la vez una dura crítica contra el pragmatismo y vitalismo de James, Nietzsche, Simmel, Dilthey, Bergson y otros, con los cuales polemiza en su ensayo *Filosofía de la vida*. El pragmatismo no reconoce el carácter absoluto de los valores; y la filosofía de la vida llega sólo a conceder a la vida el valor supremo. Frente a ellos, acentúa Rickert la superioridad de la cultura objetiva, la necesaria sumisión de los valores vitales e inferiores a los valores espirituales y superiores. Justamente, el tema de la relación entre realidad y valor, o entre lo relativo o con-

tingente y lo absoluto, constituye para él el problema de una posible metafísica. Como trascendentes a la realidad material y mental, los valores son absolutos, y la subordinación de la realidad al valor hace necesaria una indagación del *sentido* de la misma con respecto a aquel reino trascendente.

Influencia.—La filosofía de los valores obtuvo en Alemania numerosos seguidores, que la cultivaron en diversas direcciones y en combinación con otras corrientes. Debe mencionarse BRUNO BAUCH (1877-1942), discípulo de Windelband y Rickert, que se habilitó después con Vaihinger en Halle. Sus obras principales son una monografía sobre *Kant* (Berlín 1917) y la obra sistemática sobre el tema gnoseológico y de los valores, *Verdad, valor y realidad* (Leipzig 1923). En ésta ensaya una síntesis total de teoría y praxis, de ciencia y mundo de los valores. Bauch ocupa una posición particular entre los neokantianos, en cuanto que construye una interpretación del pensamiento kantiano con motivos del idealismo hegeliano y adaptándola a la doctrina de los valores.

Como principal seguidor destaca HUGO MÜNSTENBERG (1863-1916), natural de Dantzig. Estudió Medicina en Ginebra y Leipzig, donde recibió la influencia de Wundt, y se habilitó en Filosofía en Friburgo, donde trabó estrecha amistad con Rickert. En 1892 fue llamado a la Universidad americana de Harvard, donde fundó un famoso Instituto de psicología experimental y enseñó esa disciplina. Retornó dos veces a su patria, estableciéndose al final en Berlín, donde fundó, en 1908, el Amerika-Institut. Como psicólogo escribió numerosas obras desarrollando diversos aspectos experimentales, como la psicología económica y psicotecnia. Su obra fundamental como filósofo fue una *Filosofía de los valores* (Leipzig 1908). En ella ensaya una síntesis de la teoría de los valores y el idealismo de Fichte. La esencia del valor sería determinada por la voluntad pura. Se da un acto fundamental mediante el cual la voluntad afirma la existencia del mundo independientemente de la conciencia. Esta acción originaria es la que da sentido eterno a nuestro existir y a nuestra vida. Los valores son, pues, resultado de una acción libre de afirmación, pero a la vez se establecen como independientes y jerárquicamente organizados.

Münstenberg llega a construir un sistema complicado de valores del que resultan veinticuatro tipos de valor. Son agrupados en dos grandes clases: valores inmediatos o vitales y valores creados o culturales; y ambas son clasificadas en la triple esfera del objeto, del sujeto y de las relaciones entre ambos, con múltiples divisiones y subdivisiones. Todo el sistema de valores se resuelve en una unidad suprema, que es el Absoluto, como producto de una «voluntad de valor». El sistema de valores es, por tanto, de validez absoluta. La obra de Münstenberg tuvo una larga difusión, contribuyendo a una general afirmación de la filosofía de los valores.

La mayor influencia de la escuela de Baden debe verse, sin embargo, en las sucesivas filosofías que reasumen la especulación sobre los valo-

res, a comenzar por la de Scheler, de N. Hartmann, la fenomenología, los empiristas, los idealistas y la neoescolástica con su proclamación de los valores intrínsecos. La visión de un reino de valores mantiene su vigencia en el mundo actual.

CAPITULO III

El historicismo

Introducción a la corriente historicista.—Esta tercera rama que hemos señalado como derivada remotamente del neokantismo alemán, encabezada por Simmel y Dilthey, ofrece una fisonomía muy compleja y una riqueza multiforme de pensamiento que desborda netamente la corriente neokantiana. Tiene suficiente personalidad para que a ella dediquemos un capítulo entero.

La filosofía de los valores, con su distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, había situado en lugar privilegiado dentro de éstas a la ciencia histórica. El orgulloso florecimiento de las disciplinas históricas en Alemania centraba ya especial interés sobre los problemas de la historia y sobre el estatuto filosófico de la historia como ciencia. El mismo problema que Kant se planteó respecto de la ciencia natural, surgía ahora respecto de la ciencia histórica, que parecía haber alcanzado el rango de un saber auténtico y plenamente válido. Se trataba de elevarse desde las ciencias históricas meramente empíricas a la fundamentación crítica de las mismas, a su valor y sentido en el marco de la filosofía. El grupo de pensadores que aquí se recensionan plantean este problema crítico-gnoseológico de un modo preferente sobre la historia bajo una cierta inspiración kantiana y ligados de algún modo al renacimiento del kantismo. Dilthey, fundador y principal representante de esta corriente, pretendió incluso establecer una «crítica de la razón histórica».

La especulación de estos autores da inicio a la corriente que designamos como el *historicismo*. Tal designación no equivale simplemente a una «filosofía de la historia», la cual significa una propia *visión* de la historia, una explicación de los hechos históricos según causas y leyes determinadas. Numerosos son los sistemas que han tenido su peculiar filosofía de la historia, que han explicado el acontecer histórico y sus leyes, sea por principios trascendentes y providencialistas (San Agustín, Santo Tomás, Bossuet), sea por los principios inmanentes del

racionalismo, del idealismo, del evolucionismo progresista, etc. El historicismo, en cambio (nombre aplicado por primera vez por K. Werner en 1881 a la filosofía de la historia de Vico), designa un conjunto de corrientes de diversa índole que coinciden en subrayar el papel decisivo desempeñado por el carácter histórico—o la llamada *historicidad*—del hombre y en ocasiones de la naturaleza. Se refleja bien en la célebre sentencia de Dilthey de que la naturaleza humana no puede captarse por introspección, sino «lo que sea el hombre sólo se sabe por la historia» *(Was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte).* Y aún en sentido más fuerte lo expresó Ortega y Gasset: Que el hombre no tiene propiamente naturaleza, sino historia. Y ya Renán formulaba una profesión de fe historicista en su *L'Avenir de la science:* «La historia es la forma necesaria de la ciencia de todo lo que llega a ser», como la ciencia del espíritu humano es la historia del espíritu humano.

El historicismo implica, por tanto, una comprensión del hombre en la historia y por la historia, como si la vida humana sólo a través de la historia pudiera esclarecerse. Ya decía Windelband que «la historicidad se concibe como un *'modus' ontológico* fundamental de la esencia humana que conmueve dramáticamente la existencia entera» [1]. Toda la vida de la humanidad, con sus ideologías, sus instituciones y estructuras, habría de comprenderse en función de la historia y según una perspectiva histórica. En tal sentido, representan un radical historicismo tanto el idealismo de Hegel, para quien los acontecimientos y etapas de la historia realizan de un modo necesario los momentos de la dialéctica del espíritu en una justificación panlogística de los eventos y de los personajes históricos, como la dialéctica inversa del materialismo histórico de Marx, que hace dependientes históricamente de las estructuras económicas o relaciones de producción no sólo las ideologías, sino también la conciencia misma del hombre y su libertad. De ahí puede entreverse cuán diversas pueden ser las formas de historicismo según los diversos modos de dar un valor absoluto a la categoría histórica. Hay un historicismo antropológico, que adscribe la historicidad al hombre y sus producciones bajo la influencia de las ciencias del espíritu, y un historicismo cosmológico que, bajo la influencia del evolucionismo, extiende la categoría de lo histórico al mundo entero. Lo mismo que cabe darse un historicismo gnoseológico, ontológico, o un historicis-

[1] *Historia general de la filosofía* (México 1960) p.635.

mo positivista, o espiritualista y religioso como en muchas esferas de la teología actual.

El grupo específico del historicismo alemán, de que aquí se habla, ocupa un puesto intermedio entre las dos tendencias de la época, el idealismo trascendental y el positivismo. Por su vinculación al neokantismo, surge en reacción al materialismo positivista como exigencia de dar a las ciencias del espíritu un fundamento apriórico de validez absoluta; y, de otra parte, se orienta hacia el relativismo, pues todo historicismo lleva un fondo relativista, ya que las culturas y valores todos se relativizan según los procesos y cambios de la historia, de la que dependen. Además, estos pensadores cuidaron de insertar su historicismo en el marco de una filosofía de la vida como fenómeno total que permite comprender la función de lo histórico. De ahí que diversos historiadores los incluyan, con razón, en la corriente de las *filosofías de la vida*. Prevalece, sin embargo, la consideración de los mismos desde la perspectiva historicista.

JORGE SIMMEL (1858-1918), filósofo contemporáneo casi con Dilthey en su vida y en llevar el problema de la historia al terreno del kantismo en conexión a la filosofía de la vida, fue además eminente en las doctrinas ético-sociales y en la investigación histórica.

Nació en Berlín y se formó en su Universidad. Desde 1884 enseñó como docente privado en la misma Universidad de Berlín, y de 1898 a 1914 fue profesor extraordinario en ella. Sólo en 1914, cuatro años antes de su muerte, llegó a ser profesor titular en la Universidad de Estrasburgo. Su carrera universitaria no fue, pues, afortunada, viéndose largamente obstaculizada, sea por su origen judío, y, aunque bautizado, no llegó a adherirse a ninguna confesión religiosa, sea porque su pensamiento era demasiado vario y poco sistemático, apareciendo a muchos como «dilettante».

En cambio, su rica producción en ensayos filosóficos obtuvo un amplio reconocimiento posterior. Escribió un primer ensayo *Sobre la diferenciación social* (Leipzig 1890) y en seguida sus dos obras fundamentales: *Introducción a las ciencias morales* (2 vols., Berlín 1892) y *Los problemas de la filosofía de la historia* (Leipzig 1892). Su pensamiento teórico lo desarrolló más tarde en *Problemas fundamentales de la filosofía* (Leipzig 1910), en la colección de ensayos *Cultura filosófica* (Leipzig 1911), en *La intuición de la vida* (Munich 1918), y de nuevo sobre la historia, *De la esencia de la comprensión histórica* (Berlín 1918). Su doctrina social la expuso principalmente en *Cuestiones sobre sociología* (Berlín 1917). Su pensamiento lo respaldaba asimismo en los trabajos históricos sobre *Kant* (Leipzig 1903), *Schopenhauer y Nietzsche* (Leipzig 1906), *Kant y Goethe* (1916). Sobre la situación espiritual, en los años de la guerra, publicó *La guerra y la decisión espiritual* (Munich 1917).

El conflicto de la civilización moderna (1918). Se interesó también sobre el tema religioso en los ensayos *La religión* (Frankfurt 1906) y *Filosofía de la religión* (1911), con otros trabajos sobre arte, cultura, etc.[2]

Pensamiento filosófico.—La filosofía de Simmel en su primera época puede considerarse como un desarrollo personal del criticismo kantiano combinado con el vitalismo de tendencia relativista. De Kant acepta el principio trascendental *a priori* en el proceso del conocimiento. Pero en sus análisis de *Introducción a las ciencias morales* interpreta en sentido psicológico las formas apriór icas kantianas. Las ciencias morales se fundan en el concepto del *deber ser,* análogo al de los neokantianos. El deber ser es un modo del pensamiento, una categoría originaria, como el ser y el representar. Pero este deber ser no es el puro imperativo formal de Kant, que no prescribe ninguna acción particular, sino que tiene siempre conexión con un contenido psicológico particular. El deber ser vive y actúa en la conciencia empírica y en relación con el contenido psicológico de la misma. No existe, por tanto, una conciencia normativa separada de la conciencia empírica, sino que se unen en el horizonte de la vida concreta humana. Así, no se puede hablar de la libertad si no es en el ámbito de la relación entre la voluntad y los objetos de la experiencia. Y como el puro pensamiento lógico encuentra su significación y su valor solamente en su acuerdo con los contenidos psíquicos, así también la voluntad sería una función vacía si no fuera experimentada y sentida a través de los cambios que se verifican en el mundo.

Esta influencia del yo psicológico, que condiciona el conocimiento del mundo circundante haciéndolo *relativo* a la constitución del sujeto, se acentúa aún más, como aparece en un artículo de 1895 *Sobre la doctrina de la selección y la teoría del conocimiento.* No es posible reflejar fielmente las cosas, y la naturaleza se nos aparece como creación del sujeto; de ahí que la validez de los conocimientos, no pudiendo se controlada sobre la realidad en sí, debe buscarse en su capacidad para favorecer el desarrollo vital. Simmel anticipa así antes que W. James un criterio pragmatista de la verdad. En el curso de la evolución se produce una selección de verdades aceptadas, que sobreviven en cuanto favorecen a los

[2] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Problemas fundamentales de la filosofía* (Madrid 1946); *La religión* (Madrid 1912); *Problemas de filosofía de la historia* (1950); *Schopenhauer y Nietzsche* (Madrid 1915); *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (Buenos Aires 1939); *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica* (1950); *Cultura filosófica* (1936).

Bibliografía: A. MAMELET, *La philosophie de Georges Simmel* (París 1914); M. ADLER, *G. Simmels Bedeutung für Geistesgeschichte* (Viena 1919), W. KNEVELS, *Simmels Religionstheorie* (Leipzig 1920); G. PERTICONE, *La filosofia di G. Simmel* (Turín 1914), N. J. SPYKMAN, *The Social Theory of G. Simmel* (Chicago 1925); W. FABIAN, *Kritik der Lebensphilosophie G. Simmels* (Breslau 1926); H. BOHNER, *Untersuchungen zur Entwicklung der Philosophie G. Simmels* (Friburgo 1930); H. GERSON, *Die Entwicklung der ethischen Anschauungen bei G. Simmel* (Berlín 1932); H. MÜLLER, *G. Simmel als Deuter und Fortbildner Kants* (Dresden 1935); G. LOOSE, *Die Religionssoziologie G. Simmels* (Leipzig 1939); M. R. LUONGO, *Il relativismo di Simmel e di Pirandello* (Nápoles 1955); P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Turín 1956); M. SUSMAN, *Die geistige Gestalt G. Simmels* (Tubinga 1959); H. MÜLLER, *Lebensphilosophie und Religion bei G. Simmel* (Munich 1960); R. H. WEINGARTNER, *Experience and Culture: The Philosophy of G. Simmel* (Middletown 1964); I. BAUER, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel* (Berlín 1962); R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur la théorie allemande de l'histoire* (París [3]1964).

individuos que las siguen respecto de otros, cuyos principios serán, por tanto, falsos o nocivos. La verdad viene así a coincidir con la utilidad de la especie.

En los primeros años del nuevo siglo, con la superación del positivismo evolucionista y una mayor documentación en la doctrina kantiana con su estudio sobre *Kant*, Simmel se aleja en parte de sus posiciones relativistas, que se convierten cada vez más en un reconocimiento de lo que hay de permanente, de objetivo y categórico en la vida humana. Ello aparece sobre todo en *Los problemas fundamentales de la filosofía*, donde viene a admitir, al lado de la existencia física y psíquica, un «reino de contenidos ideales o un «tercer reino», semejante al «reino de los fines de Kant», en el cual los seres racionales están sometidos a leyes universales y cuyo criterio de valoración es objetivo. Admite entonces una ética normativa como una necesidad que no es una ley natural ni un deseo, sino un *deber ser*, «subordinado, como el ser, a una lógica particular que es asimismo transubjetiva». Pero este deber ser no va dirigido al *obrar* del hombre, sino a su *ser;* cuando el ser del hombre es bueno, como una cualidad que se hace sentir en la voluntad bien dispuesta, el obrar bien seguirá espontáneamente. También su *Sociología*, que es en el fondo un estudio sobre «las formas de socialización», o la ciencia que averigua, por medio de una abstracción artificial, las formas de relaciones sociales en su multiplicidad indefinida, constituye un paso más hacia el reconocimiento de un reino objetivo de valores, o mejor, un conjunto de exigencias dirigidas a la personalidad, al ser del hombre.

Pero el pensamiento de Simmel no es sistemático y conserva siempre un residuo de mentalidad relativista. Sus obras siguientes, como *Cultura filosófica* y *La intuición de la vida*, están cada vez más dominadas por el relativismo vitalista. La vida, que es creadora de la cultura y de todas las formas del espíritu objetivo, tiende a identificarse con un impulso de totalidad, con un ímpetu que no se satisface jamás consigo mismo y que aspira a ir más allá de sí, a trascenderse. En la vida se despliegan necesariamente las oposiciones, mas la vida misma, en su totalidad, las supera y las contiene, por ser tedencia a superarse en la totalidad omnicomprensiva de un vivir místicamente entendido. La filosofía, encerrada en el círculo de la vida, no se sustrae a las exigencias dispares y conflictos, de los que nacen las crisis de la civilización y que constituyen la condición de la vida misma. Filósofo es, para Simmel, «quien tiene un órgano sensible y reacciona ante la totalidad del ser». No es la filosofía un saber objetivo, pero entre la objetividad del pensamiento lógico y la subjetividad individual admite Simmel los diversos *tipos* de espiritualidad humana, que se manifiestan en los diversos modos de concepción del mundo. Es una universalidad que implica una reacción individual. La filosofía refleja estos *tipos* de espiritualidad humana, que Simmel tiende a caracterizar, en su obra *Schopenhauer y Nietzsche*, en estos dos pensadores como dos tipos opuestos de filosofía, consistentes en la negación y en la afirmación del valor de la vida. Su unidad no consiste en una teoría, sino en la experiencia viviente del alma, que oscila desde la desesperación de la vida hasta la alegría de la misma.

La consecuencia de esta concepción es que no existen verdades absolutas: la vida crea y destruye las verdades en que se manifiesta en cada situación histórica. Así, continuamente aparece en la obra de Simmel, junto a la exigencia relativista y vitalista, la exigencia de lo absoluto.

Simmel planteó por primera vez el problema de la historia en los términos del criticismo kantiano en su obra *Los problemas de la filosofía de la historia.* Como Kant había planteado el problema de la *posibilidad* de la ciencia natural, así él plantea el de la posibilidad de la ciencia histórica. Y pretende aplicar su particular apriorismo a la investigación histórica, por analogía con la distinción kantiana entre fenómeno y *noúmeno.* Como en las ciencias naturales los datos de la sensibilidad son revestidos por las formas *a priori,* así en las ciencias históricas se da un material múltiple de experiencia, los hechos y sucesos psíquicos, y unos elementos *a priori* (el «apriori histórico») que permiten coordenar el disperso material documentario en la construcción de la imagen teórica que llamamos «la historia» como ciencia [3]. Tal imagen está condicionada por el sujeto que estudia los hechos, esto es, desde la diversa perspectiva en que se coloca y sus puntos particulares de valoración. De este modo, no resulta una sola imagen de realidad objetiva, sino que la realidad histórica puede ser interpretada según diversas categorías y dar lugar a varias visiones historiográficas. Simmel niega, por esta razón, que existan leyes determinantes de la realidad histórica. Y por lo mismo combate la ley del *progreso* en el devenir histórico, que implicaría un substrato único de los acontecimientos y un supuesto metafísico extraño a la consideración histórica. Tal crítica del concepto del progreso, imperante en las filosofías del pasado siglo, es renovada por otros historicistas alemanes.

Simmel se interesó también de una manera particular por la *religión* y el sentimiento religioso en sus dos ensayos dedicados a este tema. La religión se inserta también en la vida, y es un tipo de vida particular. diverso de los de vida teórica, práctica y artística. Y es entendida como una comprensión general de la vida. «La religión es una totalidad del mundo coordinando sus otras prácticas y teóricas totalidades.» Nace de «las necesidades de completarse de la existencia fragmentaria, necesidades de reconciliación de las contradicciones del hombre y de los hombres», necesidades de justicia y de unidad. Todo ello nutre las especulaciones trascendentes [4]. Para que se tenga una religión objetiva es necesario un contenido además del sentimiento subjetivo; pero este contenido no es específico. La actitud religiosa se construye también con formas *a priori,* cuales son las nociones de fe, de pecado, de redención, del entero contenido del mundo religiosamente sentido.

Por otra parte, «las categorías religiosas están formadas y penetradas

[3] *Los problemas de la filosofía de la historia* p.40: «Todo conocimiento es la traslación del dato inmediato a un nuevo lenguaje, que tiene formas, categorías y exigencias propias. Cuando los hechos, internos como externos, se convierten en ciencia, debemos responder a preguntas que no tienen cabida en la realidad de sus datos originarios...; éstos reciben un orden en profundidad y perspectiva, una acentuación de puntos singulares, un complejo de relaciones con valores e ideas que vienen como a invertir la realidad y delinean *una imagen nueva* que tiene su propio carácter y su propia legitimidad»

[4] *La religión,* vers. esp. (Madrid 1912), p.12-13.

de relaciones sociales» (ibid., p.30). La actitud existente entre el individuo y Dios es la misma que la existente entre él y la colectividad social. Por ello, «la divinidad aparece como absolutización de la unidad sociológica» y de los fenómenos sociales en general (p.89), pues la unidad del grupo se inclina a revestirse en forma de trascendencia y adornarse con valores de sentimiento religioso. La concepción de Simmel es, pues, obviamente negativa respecto de la realidad de Dios trascendente y sólo se cierra en una religiosidad de sentimiento inmanente, suscitado por un sentido profundo de la vida total y de la trascendencia sociológica. Pues «a Dios se ha designado como la *coincidentia oppositorum*». Y el sentimiento religioso «es plenamente independiente de las opiniones sobre el modo como estas representaciones de lo religioso se han suscitado» (p.102).

GUILLERMO DILTHEY (1833-1911)* figura como el fundador y principal representante del movimiento historicista alemán, que llevó a una mayor profundización del problema de la historia.

Nació en Biebrich (Renania), hijo de un pastor de la Iglesia protestante. Estudió en la Universidad de Berlín, donde en 1865 era ya docente privado de Filosofía. Fue sucesivamente profesor en Basilea (1867), Kiel (1868), Breslau (1871), hasta ser llamado de nuevo, en 1882, a Berlín como sucesor de Lotze en la cátedra de Historia de la filosofía. Tuvo la fortuna de ser contemporáneo de las mayores celebridades entre los historiadores alemanes que brillaban en Berlín, como Mommsen, Burckardt, Zeller y otros muchos filólogos y etnólogos, a quienes él alaba como constituyendo «la escuela histórica» y que elevaron esta ciencia al grado de saber autónomo. Y él mismo fue, ante todo, un historiador que trabajó durante toda su vida en una historia universal de espíritu europeo. De ella son fragmentos los estudios *Vida de Schleiermacher*

* **Bibliografía:** G. MISCH, *Von Leben und Gedankenkreis W. Diltheys* (Francfort 1947). ID., *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (Leipzig-Berlín 1931; estudio sobre Dilthey, Husserl y Heidegger); L. LANDGREBE, *Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften* (1927); K. KATSUBE, *W. Diltheys Methode der Lebensphilosophie* (1931); J. ORTEGA Y GASSET, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (Madrid 1933, en *Obras completas* vol.VI p.377-411); A. DIWALD, *W. Diltheys Erkenntnisphilosophie und Philosophie der Geschichte* (Gotinga 1963); D. BISCHOFF, *Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie* (Leipzig 1935); O. F. BOLLNOW, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Stuttgart [3]1955); L. GIUSSO, *G. Dilthey e la filosofia come visione de la vita* (Nápoles 1940); H. A. HODGES, *The Philosophy of W. Dilthey* (Londres 1952); H. P. RICKMAN, *Meaning in History. W. Dilthey's Thoughts on History and Society* (Londres 1961); L. STEFANINI, *Il problema della storia* (Milán 1944); E. IMAZ, *Asedio a Dilthey* (México 1945); ID., *El pensamiento de Dilthey* (México 1946); J. ROURA PARELLA, *El mundo histórico-social. Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey* (México 1947); W. KLUBACK, *Dilthey's Philosophy of History* (Nueva York 1956); P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Turín 1956); A. WAISMAN, *Dilthey o la lírica del historicismo* (Barcelona 1959); A. NEGRI, *Saggi sullo storicismo tedesco* (Milán 1959); J. F. SUTER, *Philosophie et histoire chez W. Dilthey* (Basilea 1960); F. DÍAZ DE CERIO, *G. Dilthey y el problema del historicismo* (Barcelona 1959); ID., *Introducción a la filosofía de Dilthey* (Barcelona 1963); T. STEFANOVICS, *Dilthey. Una filosofía de la vida* (Montevideo 1961); W. TREJO, *Introducción a Dilthey* (1962); E. PUCCIARELLI, *Introducción a la filosofía de Dilthey* (Buenos Aires, Univ. de La Plata 1937); J. ORTEGA Y GASSET, *G. Dilthey y la idea de la vida*, citado, que se gloría de haber descubierto en España a Dilthey y le colma de elogios.

(Berlín 1867-70), sobre el Renacimiento y la Reforma en *Concepción del mundo y análisis del hombre en los siglos XV y XVI* (1891-1900), sobre *Los escritos juveniles de Hegel y el idealismo alemán* (1905), sobre el Romanticismo en *Das Erlebnis und die Dichtung* (Leipzig 1905), sobre otros numerosos escritores y poetas alemanas y sobre la estética moderna en *Las tres épocas de la estética moderna* (1892). Con estos y otros escritos menores que publicaba casi siempre en las revistas «Philosophische Monatshefte» y en los «Archivs» de la Academia de Prusia y de Historia de filosofía, adquirió un enorme bagaje de formación cultural del que alimentaba su especulación filosófica.

Simultaneando con los estudios de investigación histórica iba elaborando su pensamiento teórico. Se inicia con el trabajo de habilitación *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins* (Berlín 1864) y la obra básica, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Leipzig 1883). Otras obras principales son *Ideen einer beschreibende und Zergliedernde Psychologie* (Berlín 1894), *Beiträge zum Studium der Individualität* (1896), *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905), *Das Wesen der Philosophie* (1907), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt* (1910), *Die Typen der Weltanschauung* (1911), con otros numerosos esbozos fragmentarios, cartas y escritos póstumos que forman el abigarrado *Corpus* diltheyano [5].

Carácter de su obra y pensamiento.—Dilthey se encuadra en la corriente general del neokantismo alemán. Contemporáneo de los pensadores neokantianos antes descritos, y en parte anterior a muchos de ellos, a todos los sobrepasa en originalidad. Se había formado en el clima del neokantismo y él mismo promovió la edición académica de las obras de Kant. Por entonces, dice, se reconocía la superioridad del análisis kantiano. De Kant asumió la exigencia de la validez universal del saber mediante determinaciones axiológicas y normas de obrar según fines de validez universal. Se sentía vinculado a la filosofía trascendental y a su principio apriórico de la autonomía de la conciencia, y trató de completar su obra con una gnoseología de las ciencias del espíritu, con una «crítica de la razón histórica» paralela a la crítica kantiana. Esa crítica de la razón histórica es lo que propone como plan de toda su obra al comienzo de su *Introducción* y lo reitera más veces.

[5] EDICIONES: *Gesammelte Schriften*, 12 vols. (Leipzig-Berlín 1914-1936; ed. 6.ª Stuttgart-Gotinga 1966). Los volúmenes 1, 5, 7, 8 contienen las obras teóricas más importantes. Continuación de esa edición de B. G. Teubner, en vols. 13-17 en *Vanderhoek und Ruprecht* (Gotinga-Zurich 1967-1973).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Obras de Dilthey*, tr. de las obras más importantes con prólogos por EUGENIO IMAZ (México 1944-48; [2]1950; 8 vols., que alteran en parte el dispositivo de la edición original). Entre las traducciones parciales, *Teoría de las concepciones del mundo*, por J. MARÍAS (Madrid 1943); *Vida y poesía*, tr. de W. ROCES (México 1945); *Poética. La imaginación poética. Las tres épocas de la Estética moderna*, de E. TARBENIG (Buenos Aires 1945); *Historia de la Pedagogía*, por L. LUZURIAGA (Buenos Aires 1944); *La esencia de la filosofía*, por E. TARBENIG (Buenos Aires 1944); *Introducción a las ciencias del espíritu*, por J. MARÍAS, con prólogo de J. ORTEGA Y GASSET (Madrid 1956); *Historia de la filosofía*, por E. IMAZ (México 1951), etc.

Pero a la vez se sentía ligado al *positivismo* que dominaba en su época. La suya debe ser una filosofía de la realidad histórica y de la vida en general. Y el método de la investigación histórica debe ser esencialmente individualizante. La actividad historiográfica requiere una «fundación filosófica» que la escuela histórica no había llevado a cabo; mas tal fundación no debe ser apriorística, sino basarse en la experiencia concreta. Coincide, por ello, con el positivismo en rechazar la metafísica, apelando siempre a la experiencia, a una comprensión de la realidad entera y al deseo de fundar su validez y de asegurar el conocimiento objetivo de la misma. Sobre esa base empírica, mas no empirista, quiere fundar Dilthey su filosofar de la realidad histórica. La influencia de Hegel es también en él poderosa, pues su dedicación a las ciencias del espíritu y en especial a la Historia se inserta en la línea que procede de Hegel y se enlaza con Windelband y Rickert. Su religiosidad meramente naturalista se inspiró fuertemente en Schleiermacher, a quien proclama «el pregonero de una nueva religiosidad». «En él—dice—se realizó la gran experiencia *(Erlebnis)* de una religiosidad que surge de nuestra relación con el universo» [6]. Debió de ser la determinante de su alejamiento de su primera fe cristiana, pues en cartas de juventud manifiesta su repugnancia y aversión al dogma del más allá y de lo suprasensible, así como a «los conceptos dualistas-trascendentes del cristianismo», que ya le resultaban inconcebibles.

La obra y la filosofía de Dilthey tienen un *carácter fragmentario y asistemático*. Ello está de acuerdo con el propio filósofo, que rechaza todo sistema y prefería decididamente la actitud inquisitiva a la pretensión constructiva que muestran los grandes sistemas metafísicos. Es lo que aparece en la composición de sus escritos, como lo ha mostrado abundantemente el editor de sus *Obras completas* B. Groethuysen [7]. Ya en la publicación de la primera obra básica, *Introducción a las ciencias del espíritu,* Dilthey anunciaba un segundo volumen como «Fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu». A lo largo de los años siguientes fue acumulando esbozos y fragmentos para esta obra definitiva. Al menos siete veces apa-

[6] *Leben Schleiermachers* I (Berlín 1867) p.XXIII. Véanse textos de dichas cartas del joven Dilthey en O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Stuttgart [3]1955) p.16-17.

[7] B. Groethuysen, *Prologos* a los distintos volúmenes de los *Gesammelte Schriften*, en particular al tomo VII. La confusión la ha aumentado el traductor español E. Imaz con su distribución más arbitraria de la versión de las obras principales, alterando el orden original de la edición alemana completa, en favor de un supuesto orden sistemático, para dar la impresión de que Dilthey ha tratado suficientemente el sistema de todas y cada una de las ciencias del espíritu. Sus prólogos a los diversos tomos aclaran, sin embargo, este orden.

rece en estas varias redacciones el mismo título: «Introducción a las ciencias del espíritu» o «Crítica de la razón histórica». En las laboriosas indagaciones de Dilthey para llegar a una tal «Fundamentación» de las ciencias del espíritu o ciencias de la historia y la cultura, se le presentaban numerosos problemas. Primero apareció una fundamentación básica en la psicología, cuya estructura especial era necesario determinar. El problema se retrotraía así a la *Erlebnis* o experiencia original de la conciencia histórica, luego a la hermenéutica y método de comprensión de sus objetos, a la estructura de los conceptos básicos... hasta llegar a la monografía central de *La construcción del mundo histórico,* precedida de «estudios» preparatorios para esta *Grundlegung* de las ciencias del espíritu y numerosas adiciones a la misma. Se puede decir, observa Groethuysen, que tan múltiples estudios preparatorios, redacciones y esbozos vienen a constituir ese segundo volumen que debía determinar la estructura fundamental de las ciencias del espíritu y del mundo histórico y que nunca llegó a publicarse. La dispersión aumenta por cuanto las mismas monografías están compuestas por diversos artículos publicados en revistas y colecciones. Tal estilo de composición se asemeja al que usaba Nietzsche. Sin embargo, las numerosas piezas e investigaciones incompletas de Dilthey están penetradas de una interna unidad, determinada por el fin que persiguió incansable y que en definitiva se cifra en la comprensión de la vida como una totalidad y la historicidad de todos los productos del espíritu humano, como diremos.

Este carácter incompleto y fragmentario de la obra de Dilthey hace difícil su articulación expositiva en un sistema. Nos limitamos a subrayar las líneas e ideas más salientes de su pensamiento.

Las ciencias del espíritu.—Dilthey ha sido el primero —y antes que Windelband, Rickert y Simmel—en establecer «las ciencias del espíritu» como distintas e independientes de «las ciencias de la naturaleza», cuya fundamentación filosófica habría sido ya determinada por Kant. En su primera obra principal, *Introducción a las ciencias del espíritu,* se ocupa de señalar el concepto básico y la delimitación del campo de las mismas, en contraposición a las ciencias de la naturaleza. Ambas constituirían el *globus intellectualis* o la totalidad del saber, formado así por esos dos grupos de ciencias. En el prólogo de la misma obra ya apunta al segundo aspecto, que es «tratar de resolver la cuestión de los fundamentos filosóficos

de las ciencias del espíritu con el mayor grado posible de certeza», objetivo de todas sus investigaciones a lo largo de su vida.

«El conjunto de las ciencias que tiene por objeto *la realidad histórico-social* lo abarca bajo el título de ciencias del espíritu» [8]. Tal es la primera designación genérica de las mismas. Windelband y Rickert las presentan como ciencias de la cultura y las van a fundamentar desde la teoría de los valores. Dilthey inaugura su análisis desde la historia, como objeto de «una consideración histórico-universal». Su primer intento miraba a «la constitución definitiva de la ciencia histórica y, por medio de ella, de las ciencias del espíritu» [9]. Todos los objetos de estas ciencias se engloban en la realidad histórico-social. «La escuela histórica (así llama al grupo de los grandes historiadores alemanes) llevó a cabo la emancipación de la conciencia histórica y de la ciencia histórica». Y los pensadores franceses de la Revolución habían esbozado las ciencias particulares de la sociedad (derecho natural, religión, teoría del Estado y economía). Pero unos y otros iban animados de una consideración puramente empírica de los hechos; inspirados por Comte y los positivistas ingleses, «trataron de descifrar el enigma del mundo histórico, trasladando a él los principios y los métodos de la ciencia natural». Les faltaba la conexión de los fenómenos «con el análisis de los hechos de conciencia y el fundamento en la única ciencia segura» que es el fundamento filosófico. «Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda ciencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia... dentro de la totalidad de nuestra naturaleza» (Pról. p.3-5).

Así proclama Dilthey, desde un principio, el ***método histórico-crítico*** en la consideración de las ciencias del espíritu, la visión de las mismas dentro de un contexto histórico, o su ***historicidad***. La razón es que «los hechos espirituales» objeto de tales ciencias se han desarrollado históricamente. Y el método importa el tratamiento y análisis de los hechos de experiencia desde los supuestos de una conciencia inmanente, que ha de desarrollar; es decir, desde la filosofía trascendental neokantiana, modelando la realidad en conjunción siempre insoluble de lo empírico y lo idealista.

Por lo demás, Dilthey enumera en toda su amplitud estas ciencias del espíritu designadas como la realidad histórico-

[8] *Introducción a las ciencias del espíritu*, tr de E. Imaz, vol I (México 1944) l.1 n.2 p.13. Nos remitimos en el texto a esta traducción del volumen.

[9] *Documentos autobiográficos*, tomados de diversos esbozos y puestos al frente de este volumen, p.XVII, XIX.

social: «ciencia de la sociedad o sociología, ciencias morales, históricas, de la cultura». Constituyen «las ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad» (I.1,2 p.12-13). Y esboza a grandes rasgos el proceso de elaboración de las mismas. El material de estas ciencias, la realidad histórico-social, está constituido por las unidades de vida, individualidades, que son «los elementos que componen la sociedad y la historia». La ciencia organiza este material inmenso que se ha conservado en la conciencia histórica, comprueba y recopila los hechos, extrae las uniformidades por abstracción, formula juicios de valor y prescribe reglas. El punto de arranque de estas ciencias del espíritu será, pues, la exposición de «la unidad psicofísica de vida», que es la *biografía*. «La memoria de los hombres ha encontrado muchas existencias individuales dignas de ser retenidas» (I.1 n.8 p.46). La biografía es una pieza clave en la edificación de la historia, pues expone en su realidad el hecho histórico fundamental.

Pero la biografía constituye un medio importante para el desarrollo de una verdadera psicología. Y el método biográfico significa «una aplicación de la antropología y la psicología al problema de hacer viva y comprensible una unidad de vida, su desarrollo y su destino». Así, la antropología y la psicología constituyen el fundamento de todo el conocimiento de la vida histórica. Y anuncia ya que «la psicología es la primera y más elemental de todas las ciencias particulares del espíritu», fundamento de toda la edificación posterior (ibid., p.45). Después de ello, los objetos de las ciencias del espíritu o del análisis histórico-social los encuadra en tres grandes campos: «la organización externa de la sociedad, sus sistemas culturales y los pueblos» (ibid., n.10 p.55). Pero de los llamados «sistemas culturales» apenas si hace breve mención. Se limita a expresar que son diversos según las distintas épocas y los varios pueblos, y que sus componentes son el lenguaje, la ética, la religión, el arte o estética. Dedica, en cambio, amplios desarrollos a «las ciencias de la organización exterior de la sociedad», en cuyo entramado se insertan los sistemas culturales. Aquí expone con cierta amplitud las doctrinas sobre la constitución de las sociedades, y de la comunidad política y sus formas, colocando *en el derecho* el vínculo y base fundamental de toda organización exterior de la sociedad y de sus conexiones con los sistemas culturales.

Fuera de la ciencia del derecho (y aun el derecho natural lo rechaza en cuanto fundado en alguna instancia metafísica y no en la vida de los pueblos), Dilthey desconoce cualquier otra

ciencia teórica de la sociedad y de la historia. En largas reflexiones combate con dureza las teorías sociológicas y de filosofía de la historia «que consideran la exposición de lo singular como un mero material para sus abstracciones» (ibid., n.14 p.108). Ambas, filosofía de la historia y sociología, no son verdaderas ciencias. Especialmente la filosofía de la historia—desde el providencialismo cristiano de San Agustín y Bossuet hasta los sistemas históricos de Hegel y de los románticos—merece su plena repulsa. Asimismo las explicaciones teológicas y del mismo Vico, porque apelan a un principio divino y trascendente que dirige el curso de la historia. Los demás pensadores proponen también «un plan unitario del curso histórico universal» y muchos «implantan entidades metafísicas, tales como la razón universal, el espíritu del mundo, considerando la historia como desarrollo de las mismas» (n.15 p.117). Todos ellos apelan a la metafísica y excluyen cualquier tratamiento científico del problema. El mismo Comte, fundador de la sociología, «sólo ha creado una metafísica naturalista de la historia», subordinando el estudio de los hechos espirituales a los métodos de la ciencia natural (n.16 p.123).

La segunda parte (más de la mitad) de la *Einleitung* de Dilthey contiene un recorrido o síntesis de toda la historia de la filosofía, a comenzar por los presocráticos. En ella hace honor a la riqueza y amplitud de sus conocimientos históricos. Pero en una visión especial de esta historia de las ideas, bajo el título general: *La metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu. Su esplendor y su ocaso,* Dilthey intenta demostrar que todas las filosofías anteriores han tratado de fundamentar desde un punto de vista metafísico las ciencias del espíritu y, por tanto, la filosofía de la historia. «*Metafísica* es la índole de la ciencia bajo cuyo dominio se ha desarrollado el estudio del hombre y de la sociedad y bajo cuya influencia se encuentra todavía.» Y que esta metafísica, «compañada del escepticismo, que le sigue como su sombra», ha sido hasta ahora «la etapa necesaria en el desarrollo espiritual de los pueblos europeos» (l.2 n.1 p.147).

Esta metafísica surge de la vida religiosa y tiene por base la explicación «mítica» o religiosa del universo, que establece la conexión de todos los fenómenos desde un principio causal superior y su derivación de él. Los primeros pensadores griegos buscaron con afán este principio divino, sea trascendente como en los astros, sea inmanente como en el fuego o en otro elemento natural. Pronto se elevó a la metafísica de las formas, como en Platón, y a la metafísica de los principios sustanciales

y del Principio separado o la divinidad, en Aristóteles. A la vez fue también metafísica la fundamentación dada por los griegos de las ciencias naturales y de la realidad histórico-social, como aparece en el derecho natural, principio de la construcción del mundo social y anclado en una instancia trascendente. Y es obvio que toda esta fundamentación metafísica culmina en la metafísica monoteísta del cristianismo y la Edad Media, que asimismo extendió esta rígida concepción metafísica a la explicación de la historia y de la sociedad, pues vio en la providencia de Dios el principio rector de la historia y estableció el orden social *teocrático* de la cristiandad medieval. Pero así como la metafísica griega se disolvió en el escepticismo de los sofistas, la metafísica teocrática creada por los pensadores cristianos ha caído en antinomias insolubles y dado paso a la creación de las ciencias modernas.

Pero, a su vez, esta ciencia natural moderna, que destruyó la metafísica de las formas sustanciales, ha caído en varios modos de abstracciones metafísicas. Así, son para Dilthey otras tantas metafísicas la explicación mecánica de la naturaleza con sus ficciones de «causas», de «sustancias» o el mismo «concepto metafísico del átomo», similar al de las formas y que es un «mero símbolo de la realidad» (ibid., n.10 p.439). Con mayor razón son explicaciones metafísicas de la realidad el idealismo y panteísmo como formas de «conexión lógica» de toda la realidad, el monismo naturalista y el mismo materialismo, que también son tenidos como metafísicas.

La conclusión última de Dilthey es que todas las fundamentaciones metafísicas de la realidad terminan, como las antiguas construcciones teológicas, en antinomias insolubles y en el escepticismo, por lo que «la metafísica como ciencia es imposible» (ibid., p.443, 447). Todas ellas suponen la correspondencia de los conceptos últimos con la realidad exterior. Pero Kant ya llevó a cabo la disolución de todas las abstracciones creadas por la historia de la metafísica (p.448, fin).

Dilthey se manifiesta aquí como radicalmente antimetafísico y positivista. Pero no se detiene en el positivismo, puesto que niega un fondo de realidad exterior a los objetos de las ciencias empíricas, y en definitiva resuelve las ciencias de la naturaleza en las ciencias del espíritu, entendidas como el mundo interior de la conciencia. Ahora se trata, añade en su reflexión final, de sustituir la posición metafísica, hasta ahora dominante, «por el punto de vista gnoseológico» de la filosofía trascendental, que es su nueva versión neokantiana expresada en sus términos vitalistas e historicistas. Es lo que constituye

el tema de sus obras siguientes, cuyas ideas básicas se hallan ya indicadas en numerosos puntos de esta primera obra.

Fundamentación psicológica.—Primeramente desarrolló Dilthey, en el ensayo *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) y en otros estudios y fragmentos afines, una «fundamentación psicológica» de las ciencias del espíritu como base introductoria a sus análisis gnoseológicos. La psicología ya la señaló como ciencia fundamental respecto de esas ciencias de la realidad espiritual. Porque los objetos de la misma se dan originariamente en la *conciencia* o son hechos psíquicos, que sólo a través de los métodos de conocimiento de la experiencia interior pueden ser captados.

Pero no está de acuerdo con el modo de desenvolvimiento que la psicología ha tenido hasta ahora. A ésta la llama Dilthey *psicología explicativa* y en ella comprende todos los modos de psicología entonces elaborados: desde los primeros asociacionistas hasta los desarrollos ulteriores de Spencer, Stuart Mill, psicologistas alemanes y escuelas de psicofísica alemanas. Estos han construido una psicología según los métodos de las ciencias naturales, analizando los procesos mentales por razonamientos lógico-causales y construyendo hipótesis para la elaboración de leyes generales. Su tarea se circunscribe a descomponer la totalidad de los contenidos de conciencia en sus elementos, establecer las combinaciones diversas de estos elementos y buscar en los estímulos fisiológicos acompañantes los principios que expliquen las leyes de combinación de los contenidos psíquicos. A falta de la experiencia interna, se pone en manos de la fisiología la explicación de los hechos psíquicos.

Frente a esta psicología explicativa erige Dilthey la que llama «psicología descriptiva y analítica». No se refiere a elaborar un nuevo tratado de psicología, sino que sus interminables reflexiones se dirigen a determinar el nuevo *método* para «la fundación» de las ciencias del espíritu. La diferencia entre éstas y las ciencias de la naturaleza no es de objeto, sino de método. Esta *diferencia esencial* consistirá en el particular ángulo de visión por el cual las ciencias del espíritu investigan la realidad psíquica. En las ciencias de la naturaleza, la dirección del conocimiento va más bien de dentro afuera; en las del espíritu, se dirige hacia dentro: es un internarse en la propia conciencia. La vida captada de dentro afuera es objeto de las ciencias de la naturaleza; pero esa misma vida se convierte en objeto de las ciencias del espíritu cuando es captada desde dentro como «conexión vivida». No se trata de representación

de hechos de fuera, como fenómenos, explicados mediante el pensamiento discursivo e hipótesis, sino de la captación inmediata de los mismos enlazados en la totalidad viva de la conciencia [10].

Tal es la diferencia de método de la psicología descriptiva y analítica, por oposición a la explicativa y constructiva. «Entiendo por psicología descriptiva la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en toda vida psíquica... enlazadas en una única conexión, que no es inferida por el pensamiento, sino simplemente vivida. Esta psicología consiste, por lo tanto, en la descripción y análisis que se nos da siempre de un modo originario, como la vida misma... Tiene por objeto las regularidades de la vida psíquica desarrollada. Expone esta conexión de la vida interna en un hombre típico. Observa, analiza, experimenta y compara» [11]. Como psicología descriptiva procede por la observación de las individualidades a través de la percepción de nosotros mismos y de los otros, sobre todo de las personalidades-tipos, describiendo sus uniformidades y sus modalidades diferenciales. La psicología descriptiva se ha de extender, según Dilthey, en una *psicología comparada* que estudie las diversidades de la vida psíquica [12]. Y todo esto ha de realizarlo utilizando los productos objetivos de la vida psíquica, en el lenguaje, el mito, la literatura, el arte y, en general, en todas las realizaciones históricas. Así la psicología es también la base del conocimiento de la realidad histórica.

Como psicología analítica, su instrumento o método de análisis estriba en *la percepción interna*. Esta se configura como una experiencia de los hechos o estados internos, un nuevo proceso que eleva las percepciones externas a una mayor comprensión y las enlaza en la totalidad de la vida o en la conciencia del yo [13]. La psicología analítica que Dilthey propugna

[10] *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, c.1, vers. esp. de E. IMAZ, *Obras* t.VI p.227-228: «Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque éstas tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que en las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad y, originalmente, como conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece la conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originalmente dado. La naturaleza la «explicamos», la vida anímica la «comprendemos»... La conexión vivida es lo primario, y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma. Este hecho condiciona la gran diferencia de los métodos con los cuales estudiamos la vida psíquica, la historia y la sociedad respecto a aquellos métodos que acarrean el conocimiento de la naturaleza. En éste se establece toda conexión mediante una formación de hipótesis; en la psicología, la conexión es dada de un modo originario y constante en el vivir: la vida se nos da únicamente como *conexión*».

[11] Ibid., p.236.

[12] Ibid., c.9 p.317-327.

[13] *Contribución al estudio de la individualidad* c.1, en *Obras*, vers. esp. cit., p.333-4.

se basa, pues, en el método de la introspección, de la experiencia interna. Y alcanza, en el fondo, a ser una psicología *de la inmanencia.* «Más allá de lo que nos es dado en la experiencia interna no puede ir la ciencia de la vida psíquica. *La conciencia no puede salir de sí misma...* El pensamiento no puede ir más allá de su propia realidad, de la realidad de donde nace» [14].

En la experiencia interna nos son dados los hechos psíquicos siempre en forma de una *conexión vital.* «El objetivo del estudio de los fenómenos psíquicos lo constituye la conexión de los mismos. Esta se nos da, a través de la experiencia interna, en las circunstancias de la actuación de un algo vivo, libre e histórico. Constituye el supuesto general en el cual nuestra percepción y nuestro pensar, nuestro imaginar y nuestro obrar pueden establecer cualquier conexión (ibid., p.281). La categoría de conexión es quizá la más empleada por Dilthey. Constantemente aparecen en sus escritos los términos de *conexión,* de *conexiones (Zusammenhang, Zusammenhänge)* para expresar los hechos psíquicos, las realidades del espíritu. No se trata de los enlaces lógicos que el pensamiento establece en los datos de la experiencia exterior. Aparecen más bien como producto de la actividad interna de la conciencia, formando unidades de vida, dando unidad a los procesos psíquicos por su enlace íntimo con el yo. «La conexión de una percepción sensible no procede de las excitaciones sensibles que se enlazan en ella. Nace de la actividad viva, unitaria en nosotros, que ya es en sí conexión. También los procesos de nuestro pensamiento consisten en ese mismo unir vivo. El comparar, unir, separar, fundir está conllevado por la actividad psíquica» (ibid., p.281). Las relaciones lógicas puestas por la razón en los datos empíricos e implicadas en la relación general entre sujeto y objeto se subsumen, por tanto, también en esas formas originarias de conexión vital.

A su vez, las series de conexiones vitales en su articulación mutua constituyen *la estructura* de la vida psíquica. La psicología de Dilthey está penetrada también por la noción de estructuras, es «una teoría de la conexión estructural» [15]. Este entramado de estructuras se extiende a lo ancho, en cada momento de la conciencia, y a lo largo, formando *el desarrollo* de

[14] *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica,* cit., c.5 p.281.

[15] Ibid., c.8 p.303. Cf. c.7 p.289: «Al encontrarse así la unidad de vida condicionada por el medio en que vive y, a su vez, reaccionando sobre él, se produce una articulación de estados internos, designo a la misma como *estructura* de la vida psíquica. Y al tratar la psicología descriptiva esta estructura, se le revela la conexión que traba *las series psíquicas en un todo. Este todo es la vida*».

la vida psíquica individual y de la historia. Tal conexión estructural del vivir psíquico viene dada por la unidad del yo *(das Selbst)*, y la permanencia de esa unidad de conciencia a través de los cambios psíquicos constituye la identidad o «mismidad» *(Selbigkeit)* de la persona [16]. O más bien, la teoría de la conexión estructural parece ideada para explicar la unidad del yo, reemplazando a todo substrato sustancial [17]. Porque «cada estado psíquico aparece en un momento determinado y desaparece también en un momento dado». Es un proceso, un continuo fluir o corriente de la conciencia, como explicará más tarde.

Análisis gnoseológico.—La tarea principal que Dilthey se proponía era elaborar una gnoseología o teoría del conocimiento que diera respuesta a la pregunta: ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu y cuál debía ser su estatuto epistemológico? Es el mismo planteamiento de Kant respecto de las ciencias de la naturaleza. Las interminables y reiteradas reflexiones de su monografía principal, *Construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, junto con los previos y fragmentarios *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* y algunos otros esbozos dispersos [18], quieren responder a este cometido. En sus constantes repeticiones e incompletas indagaciones de contenido, en parte psicológico, apenas se perfila un pensamiento sistemático y menos es posible reflejarlo.

Insiste Dilthey en que este cometido es el mismo plan de una «crítica de la razón histórica» (VII p.191). Y que se trata de una «construcción *(Aufbau)* del mundo histórico y, a la vez, de elaborar la estructura de las ciencias del espíritu. El «mundo histórico» y «el mundo del espíritu» son para él equivalentes. «El espíritu—decía—es una esencia histórica.» El individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de comunidad que está condicionada históricamente. Su vida misma es historia, y no puede conocerse el hombre sino por la historia. «La historia no es nada separada de la vida.» Se trata, pues, de establecer la unidad entre lo histórico y la estructura de la vida humana.

[16] Ibid., c.7 p.289: «El yo—*das Selbst*—se encuentra en un cambio de estados que se reconocen como unitarios por la conciencia de la identidad o «mismidad»—*Selbigkeit*—de la persona; al mismo tiempo se encuentra condicionado por un mundo exterior y reaccionando sobre él».

[17] *Fragmento* de 1895, en *Obras*, vers. esp., VI p.417: «Así, esta conexión estructural, como fuerza unitaria, *entendida esta expresión sin ninguna sustancialización metafísica*, hace comprensible, por lo menos en cierta amplitud, el vivo nexo efectivo dentro de la vida psíquica y del mundo histórico».

[18] *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, Band VII (Stuttgart-Gotinga [4]1966), en el que van incorporados los varios estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu. Las citas se refieren a este tomo VII de esta edición y página correspondiente, mientras no se exprese otra alegación.

Una misma será la fundación gnoseológica, que es la del análisis de las realidades de las ciencias del espíritu.

El punto de partida de la investigación crítica es sin duda *la conciencia,* que es equivalente al yo trascendental kantiano. La conciencia es la creadora de toda la realidad espiritual. Pero Kant investigaba las condiciones *a priori* de la razón pura, que son las categorías del pensamiento, las condiciones del conocimiento de los fenómenos en las ciencias naturales. Y aquí se trata de un *apriori* integral que abarca la totalidad de la conciencia humana en su múltiple actividad: cognoscitiva, afectiva y volitiva. La conciencia se identifica con la vida, que es la realidad suprema según Dilthey, como veremos. Es la conciencia de la vida en sus múltiples manifestaciones; por eso habla con frecuencia de conciencia ética, conciencia estética, conciencia histórica, etc. Y el mundo de la vida espiritual sólo es captado por las tres actividades o funciones de conocimiento, sentimiento y volición, que van integradas en la corriente de la vida o de la conciencia.

Los tres momentos del conocer en que se fundan las ciencias del espíritu son la *vivencia (Erlebnis),* la *expresión (Ausdrücken)* y la *comprensión (Verstehen).* De ellas habla de continuo Dilthey, aunque con tal variedad de matizaciones que resultan casi indefinibles.

La vivencia o *Erlebnis* es la fundamental, omnipresente en las lucubraciones de Dilthey. Se identifica con la experiencia vivida de algo. Es un estado interior, el vivir o el tener conciencia de algo *(das Bewusstsein oder Erleben,* VII p.26), en que se funden la representación del objeto y la actitud o reacción del sujeto respecto del contenido. Los ejemplos alegados hablan siempre del objeto de una sensación y del dolor o placer, estado afectivo o volición suscitados. La vivencia es la actitud refleja, la atención a ese estado íntimo; lo primario es la relación al sujeto que la posee y la vive, más que la relación al objeto. La vivencia es siempre cierta y verdadera para la conciencia, prescindiendo de si el objeto que la produce es real o falso.

La vivencia es una realidad, una parte o corte de la realidad espiritual que forma la corriente de la vida. Hay vivencias cognoscitivas, volitivas, vivencias artísticas. Todas ellas se unirán en la multiplicidad de conexiones, formando las conexiones estructurales del vivir total, los complejos de hechos de conciencia.

Las manifestaciones de la vivencia son llevadas a la *expresión,* y ésta puede ser «entendida» mediante la comprensión.

En la expresión se contiene una relación del estado del sujeto al objeto. Las expresiones surgen como esclarecimiento y delimitación de las varias vivencias. Constituyen la vivencia misma convertida, mediante la introspección, en objeto de mi observación. Estas formas de expresión se contienen en el lenguaje, la literatura. Se presentan en el lenguaje como un concepto o atributo de un objeto, sentimiento, intención de algo, etcétera.

La comprensión, o el entender, se refiere más bien a la conceptualización universal de las experiencias vividas mediante juicios de relaciones mutuas, razonamientos para la formación de uniformidades. La vivencia representa el momento de lo singular y subjetivo; la expresión y comprensión, el proceso de la universalidad y objetividad.

Las ciencias del espíritu se fundan constantemente en la conexión de vivencia, expresión y comprensión, los tres elementos inseparables entre sí y que forman un proceso por el cual la humanidad nos es dada como objeto de dichas ciencias. Las conexiones de las vivencias forman grupos que, en nuevas relaciones, constituyen las estructuras mediante las cuales se construyen los objetos de las ciencias del espíritu. Dilthey apela de continuo a estos complejos de conexiones y estructuras para formar el entramado de dichas ciencias, y para la edificación del mundo del espíritu y de la historia.

Realidad del mundo exterior.—En todos estos análisis no se nos da todavía una verdadera teoría del conocimiento que establezca las condiciones o límites del conocer del mundo objetivo. Más bien se trata de una fenomenología de la conciencia, similar al procedimiento fenomenológico que ya usaba entonces Husserl, como lo reconoce Dilthey [19]. Todo ello permanece cerrado en la inmanencia de la conciencia.

No obstante, Dilthey habla ampliamente en este contexto de *la objetivación de la vida,* o de las vivencias que constituyen el mundo del espíritu y de la historia. Esta función la atribuye a la *comprensión,* encargada también de esclarecer «la oscuridad» de la *Erlebnis* o experiencia inmediata. Frente a la subjetividad de la vivencia, la comprensión lleva a cabo la objetivación de lo vivido, es decir, «su exteriorización en las múltiples conexiones estructurales que son el fundamento de las ciencias del espíritu... Estas manifestaciones de la vida o producciones del espíritu, tal como se representan en el mundo

[19] *Vivencia y expresión,* fragmento (1907), en *Obras,* tr. de E. IMAZ, t.VI. Apéndice p.425: «Este procedimiento indirecto que marcha a través de la expresión ha sido empleado, dentro de ciertos límites, por Brentano y Husserl».

exterior de la comprensión, están a la vez depositadas en el lecho de la naturaleza. Siempre nos circunda la gran realidad exterior del espíritu, el reino exterior del espíritu (VII p.146). La objetivación del espíritu se lleva a cabo en todas las esferas de su actividad espiritual, de tal modo que el campo entero de las ciencias del espíritu está determinado por «la objetivación de la vida en el mundo exterior mediante la comprensión. Sólo lo que el espíritu ha creado lo comprende». Y así cabe decir «que todo lo que en el espíritu se ha objetivado cae dentro del círculo de las ciencias del espíritu» (ibid., p.148).

Pero Dilthey añade que todos estos contenidos de las ciencias del espíritu, que la comprensión ha construido en su explicación de las vivencias, constituyen lo que Hegel llamó «el espíritu objetivo». Se remite, pues, a Hegel y se inspira en su teoría de la objetivación o exteriorización del espíritu subjetivo en sus manifestaciones o producciones del derecho, la moralidad, la sociedad y el Estado, el arte, la religión y la historia universal, que constituyen la realidad exterior de la Idea. Sólo observa que Hegel ha construido estas realidades del espíritu desde el principio interno de una voluntad racional. «Nosotros tenemos que partir hoy de la realidad de la vida; en la vida se actúa la totalidad de las estructuras psíquicas. Hegel construye metafísicamente; nosotros analizamos lo dado», y estos hechos psíquicos son los impulsos oscuros, pasiones, sentimientos de la humana existencia. Por eso, «no podemos ordenar el espíritu objetivo en una construcción ideal, sino más bien fundamentar su realidad en la historia» (VII p.150).

Pero este espíritu objetivo, aun comprendido como la totalidad de la historia y de todas las fuerzas que la han desarrollado y actúan en el presente, como quiere Dilthey, sólo nos habla de la realidad del mundo histórico, es decir, de los productos del espíritu humano. Permanece todo en una esfera ideal. Hemos de indagar su pensamiento sobre la realidad de la naturaleza o del mundo exterior al hombre.

En torno a ello se había expresado en un ensayo anterior, *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890), y en otros lugares dispersos, especialmente en la primera *Introducción*, donde ya había rechazado el valor real de las nociones de «sustancia», «causalidad», de «átomos» y otras «entidades» con que la concepción mecánica de la naturaleza explicaba la realidad del mundo. Serían abstracciones metafísicas, «símbolos necesarios y fecundos que expresan en relaciones de cantidad y movimiento la conexión de todo el curso natural», pero que una ciencia rigu-

rosa debe abandonar como construcciones mentales que pueden ser reemplazadas por otras de índole más primaria. «Porque el conocimiento no puede colocar en lugar de la vivencia una realidad independiente de él» [20].

De acuerdo con esto, en el referido ensayo [21], pretende Dilthey explicar la creencia en un mundo externo desde la autoconciencia y su núcleo interno que es la vivencia. «El principio supremo de la filosofía lo constituye el principio fenoménico: según éste, todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición de ser un hecho de conciencia; también toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa... sólo se da en y para una conciencia» (ibid., p.155). Pero de ahí no se deriva la interpretación fenomenista, que incide en el solipsismo. Esta y otras interpretaciones nacen de explicar la realidad exterior por la vía de simple representación, y no partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento. Para la mera representación el mundo exterior no es más que un fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que el yo, la realidad exterior, es decir, otra cosa independiente de nosotros. En esta experiencia vivida, mi yo se diferencia del objeto por la relación entre la conciencia de mis impulsos volitivos y la conciencia de la resistencia con que éste tropieza. Porque el hombre es primariamente un sistema de impulsos que tienden a la satisfacción de necesidades.

Tal es el núcleo de la experiencia en que nos es dada la realidad de los objetos: se compone de la conciencia de nuestros *impulsos volitivos* y la conciencia de *la resistencia* e impedimentos que este haz de impulsiones dinámicas experimenta, dada en «el agregado de sensaciones de presión». En la experiencia, pues, de *impulsión* y *resistencia*, dadas en todo proceso táctil, tenemos la conciencia de la diferencia *entre un yo* y *un otro*. Es *«el primer germen* de la distinción *entre yo* y *el mundo»* (ibid., p.169). En esta realidad independiente «se presentan las *personas* o unidades volitivas fuera de mí como realidad especialmente impresionante», que a través de otros procesos psíquicos «cobra una elevada energía realista». A la vez se presenta la realidad de los objetos exteriores. «Nuestra creencia en el mundo exterior cobra una mayor fuerza gracias

[20] *Introducción a las ciencias del espíritu*, en *Obras*, tr. E. IMAZ, t.I p.403-410. Cf. p.408.

[21] *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad exterior*, en *Obras*, tr. E. IMAZ, t.VI p.150-201.

a las propiedades de los objetos exteriores» (p.175, 179). Pero Dilthey se esfuerza en probar que las determinaciones cualitativas y espaciales de tales objetos, que proceden de los agregados sensitivos, no pertenecen a esa experiencia primordial volitiva del mundo exterior. El ciego tiene la misma creencia en la realidad externa sin necesidad de tales imágenes, la cual, por lo tanto, «nada tiene que ver con una semejante *proyección de las sensaciones en un espacio* visual o auditivo exterior» (p.171).

Dilthey sostiene, pues, junto con la creencia en el mundo exterior, un *agnosticismo* radical respecto de sus determinaciones objetivas. Con ello desautoriza netamente el valor de nuestro conocimiento respecto de su realidad. Nuestra convicción de la realidad del mundo externo vive fundamentada indirectamente en una «experiencia viva volitiva». Las representaciones sirven de simple «mediación» esclarecedora de esta experiencia, sin valor alguno para la captación evidente del objeto exterior. Con razón apoya su teoría en los autores de línea idealista y neokantiana, si bien ya la había anticipado, en términos de «esfuerzo» y «resistencia», Maine de Biran. Y desechada la metafísica de sustancias y cosas, queda reducida la realidad exterior a *fuerzas* y conexiones de fuerzas en recíproca interacción con las fuerzas vitales volitivas, como abiertamente lo declara en este ensayo (p.197) y a lo largo de su sistema.

Filosofía vitalista e historicista.—Sin poder detallar otros muchos aspectos del enmarañado sistema diltheyano, debemos caracterizar todo su pensamiento como una *filosofía de la vida* y englobarlo primariamente dentro de las filosofías de la vida. Su actitud y método trascendental y su acusado empirismo desembocan en una filosofía de la vida de doble aspecto: la vida será el *objeto* y a la vez el *sujeto* del filosofar. Esta filosofía de la vida se enlaza con el ideal del romanticismo desde Goethe y tiene grandes semejanzas y a la vez diferencias con las de Nietzsche y de Bergson. La principal diferencia estriba en que la nueva concepción de la vida viene fuertemente impregnada de matiz historicista. Se trata de una filosofía *histórica* de la vida. La *unión de una filosofía de la vida con el problema de la historia* es el mérito propio y original de Dilthey, así como la estrecha conexión de esta filosofía de la vida con el esfuerzo por fundamentar y esclarecer las ciencias del espíritu. Desde este doble punto de vista suelen

enfocar el pensamiento de Dilthey los autores, en especial su comentarista moderno Otto F. Bollnow [22].

1. *La vida como principio y realidad supremos.*—En cada página de las obras de Dilthey hay una apelación a la vida como el centro de toda consideración filosófica, y lo primario en toda realidad y pensamiento.

a) La vida, ante todo, es el objeto de la filosofía, puesto que comprende la totalidad de la experiencia, a cuyo conocimiento tiende el filósofo. «Mostrar la vida tal como es, a eso tendemos. Describir la vida, tal es nuestro fin... Queremos esclarecerla en su profundidad insondable» (V p.LIV). Dilthey habla de ella como «una filosofía de la realidad y de la vida», ya que la realidad y la vida son lo mismo. La vida es lo primero y de ella procede todo conocimiento, consistente en comprender la vida misma. Esta filosofía de la vida es la aspiración del hombre actual. «El pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de la vida» (VII p.268).

b) La vida es no sólo lo primario en el orden de la realidad, sino también en el orden del conocer. «La vida es el *prius* del conocimiento» (VIII p.264), y «se ha de comprender desde ella misma», porque la vida es el hecho original que está dada en sí misma, con la cual todo pensamiento comienza. «Detrás de la vida no se puede reducir el conocimiento», repite en diversos tonos Dilthey, ya que la vida misma es el hecho fundamental irreducible, del cual tiene su punto de partida el conocer. Por eso ha puesto como principio de todo conocimiento la experiencia primera y universal del *Erlebnis,* de *Er-leben,* significando la experiencia original de la vida. A este *Erlebnis* llamó el *primum psychologicum,* por lo que a su correspondiente, que es la vida, deberá llamarse «el primer ontológico», que en el sistema de Hegel sustituye al ser. El pensamiento lógico y la misma filosofía son llamados una *función* de la vida (VII p.6; VIII p.212), que a través de la *comprensión* viene a esclarecer la vida en la totalidad de sus conexiones. El filósofo «debe proyectar en las raíces de la vida y de la realidad la luz del pensamiento lógico» (VIII p.32). La filosofía viene a ser una *hermenéutica de la vida* que debe interpretar no sólo determinados objetos individuales o productos históricos del hombre, sino también la vida entera, propuesta como «texto» propio al filósofo. Como toda *Lebensphilosophie,* la de Dilthey entraña una gran dosis de antiintelectualismo, con

[22] O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (Stuttgart [3]1955). Cf. p.35. Seguimos algunas alegaciones de citas de este autor al t.VII y otros de los *Gesammelte Schriften*.

repulsa de todos los conceptos abstractos del racionalismo metafísico y de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, no incide en un irracionalismo radical. Mantiene la validez de una ciencia que trate de la vida y cuyos productos son las ciencias del espíritu, las cuales, aunque operen con «categorías de la vida», deben resolver el problema hemenéutico de la «relación de la vida al pensamiento lógico».

c) *La vida en sí misma* no es definible (no se habla, como en Bergson, de una intuición inmediata de la vida), sino que se manifiesta en la historia y en todas las ciencias del espíritu. Dilthey la presenta como fuente «inagotable» de realidad, algo «insondable», «impenetrable»; ninguna experiencia de una vida individual puede quedar resuelta en conceptos. Habla también de «lo enigmático de la vida», a causa de los aspectos oscuros y negativos que en el fondo de sus pasiones e impulsos en sí encierra, suerte de esfinge cuyos enigmas son insolubles al pensamiento, refiriéndose a los problemas de su corruptibilidad y de la muerte.

De una manera positiva presenta la vida en movimiento o *devenir* incesantes. Vida significa lo movible, cambiante, un fluir continuo, y está en oposición al ser como algo fijo, rígido e inmutable del pensamiento helénico y de la metafísica tradicional. Dilthey ha descrito con frecuencia el flujo o «el curso de la vida» *(Lebensverlauf)* como un río continuo en cuya corriente somos llevados. Los momentos de la vida son como las olas del río, que nacen y desaparecen sin jamás repetirse (VII p.280). Esta imagen, que recuerda a Bergson, es empleada sobre todo para significar «la temporalidad» del vivir. Pero también significa al vivo la realidad móvil, el devenir. En el fondo de este movimiento de la vida no queda otra cosa. Siguiendo a Fichte, rechaza las categorías sustanciales para representar el yo, que es más bien concebido como acto, actividad pura. «En lo hondo mismo del yo en sí no se encuentra nada como sustancia, ser, hecho, sino como vida, actividad, energía» (VII p.157). Y, en general, no se da en la experiencia ni podemos suponer algún sujeto «portador» de la vida, como el yo, el alma, que serían algo trascendente a la vida [23]. Con las categorías de sustancia o de ser no podemos

[23] *Apéndice* a la obra *Construcción del mundo histórico*, en *Gesammelte Schriften* VII p.334: «Ya he tratado de suprimir la trascendencia de los objetos, y ahora tengo que habérmelas con la supresión de la trascendencia de la subjetividad en virtud de mis tratados psicológicos. Nada sabemos por la experiencia de algún sujeto portador de la vida. Tal sujeto sería trascendente a la vida misma. Pertenecería a la clase de conceptos como alma u objeto más allá de la conciencia. La metafísica se ha desligado de ellos por medio de una teoría del conocimiento y una psicología, en los que aparece un nuevo modo de trascendencia. Yo diría que la metafísica objetiva y cósmica se ha disuelto por una metafísica de la subjetividad, y la una es tan insoste-

comprender la vida sin desfigurarla, porque es movimiento y nada más.

d) *Las categorías* de la vida vienen a sustituir a las categorías en las que se da el conocimiento de la naturaleza exterior. Dilthey las entiende de una manera muy general. Comprende en ellas todos los conceptos en los cuales se expresan «los modos de concepción» de los objetos. Ante todo están las «categorías supremas» que designan los más altos puntos de esta visión de la realidad (VII p.192). Después se distinguen *categorías formales,* puros conceptos lógicos, abstraídos por las operaciones formales del pensamiento, y categorías *reales,* que expresan algún contenido de los objetos (VII p. 302). Todavía éstas son diversas según los distintos campos de objetos, como las ciencias del espíritu. Su noción es distinta de las categorías kantianas. Estas expresan formas subjetivas que se imponen a una materia empírica, extraña a ellas; las de Dilthey, en cambio, no son condiciones *a priori* aplicadas a la vida, sino que están en la entraña de la vida y son formas de la vida misma (VII p.232). La enumeración de dichas categorías es fluctuante en Dilthey. En pos de «la vivencia» como unidad mínima original del curso de la vida, la «significación» *(Bedeutung)* es presentada como primera categoría, que expresa la relación de las partes de la vida al todo, o conexión de las vivencias en su realidad concreta, y se enlaza con las estructuras de valores o de relación de los medios al fin. Después son enumeradas en series variables: categorías de conexión, todo y partes, estructura, temporalidad, valor, fin, fuerza, determinación de existencia individual, hacer y padecer, desarrollo, conformación, ideal, esencia, etc. (VII p.231, 253, 262). Son los términos con que opera de continuo Dilthey en su analítica de los contenidos de la vida y de la conciencia.

e) Es importante notar *la amplitud y trascendencia* del significado de la vida en Dilthey. Bollnow resume su concepción en tres puntos: 1) vida significa no sólo el ser individual de cada hombre, sino a la vez, y más originalmente, *la comunidad de vida* que enlaza a todos los hombres; 2) vida significa no la subjetividad aislada, sino la totalidad del *yo y el mundo* en una relación omnicomprensiva; 3) significa la totalidad de ordenaciones de vida que se despliegan en el proceso histórico [24].

nible como la otra... Yo, alma, son intemporalidades añadidas. No sabemos más que del acontecer, y no tenemos derecho a añadir un portador del mismo, porque esto sería una trasposición del concepto de sustancia al mundo de la vivencia».

[24] Véase en O. F. BOLLNOW, *Dilthey. Einleitung in seine Philosophie*, cit., p.142-158, la descripción detallada de estas categorías.

Los textos abundan en todos estos sentidos. Insensiblemente pasa Dilthey de hablar de la vida de tal o cual personaje a la vida en general bajo mil modos: «la corriente de la vida», «la unidad de la vida» y «las unidades de vida», «la misión de la vida», los productos de la vida [25]. Pero sobre todo habla de la vida en sí misma y en absoluto *(Lebens selber, Leben überhaupt)*. La vida es, pues, entendida como el único Absoluto. Se trata de una conexión omnicomprensiva que se despliega en todas las formas de la *realidad empírica* y en todo el proceso histórico, pues Dilthey niega cualquier entidad metafísica [26]. E implica la unidad de la vida de los sujetos y del mundo de los objetos, y por lo tanto la unidad del yo y el mundo. «El mundo es siempre un mero correlato del yo», y, recíprocamente, «el yo nunca se da sin el otro o sin el mundo» (VIII p.17-18). La vida, por lo tanto, siempre está en contacto con el mundo, o mejor, ambos forman una unidad y sólo en el curso de la vida se separan como dos caras contrapuestas. En este sentido, Dilthey expresó la fórmula, tomada después por Ortega y Gasset: «Siempre aquí se da un yo en el entorno de *circunstancias*» (V p.244), entendiendo que el sujeto es inseparable sin ese entorno de circunstancias que es el mundo. La correlación no ha de entenderse exterior y desde la teoría del *milieu*, como si la vida se desarrollara por simple adaptación a las circunstancias del ambiente. Se trata de una conexión íntima y de continua acción mutua, como formando vida y mundo partes de una estructura superior y omnicomprensiva.

El panteísmo es la ineludible consecuencia de esta concepción de la vida. Así lo cree Bollnow, quien sostiene que el pensamiento de Dilthey se acerca mucho al panteísmo y es en el fondo panteísta, en la misma línea panteísta de Goethe y el ideal romántico [27].

2. **La realidad como historia.**—La concepción historicista se enlaza íntimamente en Dilthey con su filosofía de la vida y le sigue muy de cerca. Toda su concepción de la vida es netamente historicista, pues la vida es un devenir que transcurre en la historia y forma la historia.

[25] O. F. Bollnow, ob. cit., p.43. Véase su desarrollo en p.44-51.

[26] «Los grandes fenómenos de la poesía, de la religión y la metafísica... expresan la misma vida, unos en imágenes, otros en dogmas, otros en conceptos; pues ni los mismos dogmas, bien entendidos, hablan de un más allá» *(Introducción a las ciencias del Espíritu*, tr. de E. Imaz, I p.XXIII, tomado de diversos lugares, como V p.CXVI y otros).

[27] O. F. Bollnow, ob. cit., p.16, 29, 46. El mismo Dilthey tiene alguna declaración de panteísmo como ésta: «Sólo desde el punto de vista del panteísmo es posible una interpretación del mundo que agote en plenitud su sentido» (IV p.260).

a) Dilthey tiene el mérito de haber subrayado el momento histórico del hombre, de haber descubierto que el hombre no sólo vive en la historia y tiene una historia, sino que lo histórico es su modo de ser constitutivo, como la vida entera. En esto consiste su historicismo. Sus pronunciamientos son frecuentes a este respecto: «El hombre es algo histórico» (VII p.291), «una esencia histórica» (VII p.151). «Yo soy, hasta en las profundidades inescrutables de mí mismo, una esencia histórica (VII p.278; VIII p.157). Su dimensión histórica es tan honda como su naturaleza misma: «Justamente tanto como naturaleza, yo soy historia» [28].

b) El hombre es de esencia histórica y no sólo naturaleza, porque la vida entera es una *realidad histórica,* la cual es «viviente», es decir, ha de entenderse como una fuerza de movimiento. En Dilthey, los conceptos de vida e historia son tomados en un mismo sentido. Así repite con frecuencia el doble término «la vida y la historia», de modo semejante a la anterior expresión «vida y mundo», significando una unidad conceptual inseparable. Ambos conceptos marchan paralelos sin límites netamente distinguibles entre ellos. «La vida es en su misma sustancia algo uno con la historia... La historia es simplemente la vida, concebida desde el punto de vista del todo de la humanidad, que forma una conexión» (VII p.256). La vida, pues, ha de concebirse siempre históricamente; y la unidad y generalidad en ella contenidas han de entenderse como la comunidad de estructuras enlazadas en el fondo histórico que las sostiene, una fuerza común que se desenvuelve en una división interna de pueblos y edades. Si vida e historia significan lo mismo, han de entenderse por el mismo método de conceptualización. Por eso a «las categorías de la vida» las llama también «categorías de la historia» (VII p.362). Esto implica que una filosofía de la vida se transforma en filosofía de la historia, y al contrario, que el plan de una «crítica de la razón histórica» la ha realizado en una filosofía de la vida.

c) Dicha historicidad diltheyana encuentra su raíz en la *temporalidad* de la vida. Dilthey ha desarrollado antes que Heidegger esta dimensión temporal de todo el vivir. «En su vida, la primera determinación categorial, fundamento de todas las otras, está contenida en la temporalidad» (VII p.192). La vida se desenvuelve en el espacio y tiempo como una corriente o flujo «que comienza en el tiempo y en él acaba» (VI p.113).

[28] *Carta al Conde P. York von Wartenburg,* en *Briefwechsel* (Halle 1923), p.71. Véase sobre el tema, en el que no podemos entrar en detalles, F. DÍAZ DE CERIO, *Dilthey y el problema del mundo histórico* (Barcelona 1959); ID., *Introducción a la filosofía de W. Dilthey* (Barcelona 1963).

Y ha descrito con gran viveza «el tiempo concreto de la vida, medido no por el reloj, sino por la vivencia del acontecer». Este tiempo, como la vida, es «una corriente ininterrumpida en que lo presente se hace sin cesar pasado, y lo pasado presente. El presente es el llenarse de cada momento del tiempo de realidad» [29]. El presente es «un corte en esta corriente incesante que llamamos tiempo», pero «la experimentable en ella es la plenitud de la realidad que avanza en el curso del tiempo» (VI p.315). Tales descripciones sobre esta fenomenología de la temporalidad son frecuentes en Dilthey, quien condensa su idea en frases que preludian a Heidegger: «El presente está cargado del pasado y lleva en sí el futuro» (VII p.232). «La conciencia concreta del presente contiene en sí el pasado y el futuro» (VI p.314). Mas también ha señalado el desenlace fatal del acontecer temporal, subrayando antes que Heidegger la dimensión de caducidad o «corruptibilidad» que corroe la vida en el tiempo y está abocada a la muerte. Es «el enigma», indescifrable a la experiencia, de la vida, declarada fuente de creación inagotable y que así devora sus propios hijos...

El mundo histórico.—Desde el análisis del curso de la vida pasa Dilthey al estudio de la otra dimensión de historicidad que tiene el hombre, o a la «construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu» en las prolijas y extrañas reflexiones que caracterizan esta obra. De ello daremos alguna breve idea.

Puesto que el hombre es una «esencia histórica», la totalidad del hombre será conocida solamente en la historia, en la experiencia del desarrollo humano a través de los siglos. «El hombre se conoce sólo en la historia, no por introspección» (VII p.279). «Qué sea el hombre, lo dice sólo su historia» (VII p.226), repite. La historia es, por ello, necesaria para el conocimiento cabal de la humanidad. Y la historia la entiende tanto la realidad histórica como el saber de la misma, es decir, la historiografía, que supone siempre la existencia de una tradición. «Doquiera que la vida ha pasado y llega a la comprensión, hay historia» (VII p.255), pues «la historia es la *memoria* de la humanidad» (VII p.264). Pero la realidad histórica se identifica con la realidad de la vida, y el fluir de la vida con el curso de la historia, ya que vida e historia son «en su sustancia» lo mismo. Por eso *la fuerza creadora* de la vida produce el dinamismo de la historia, la continua evolución de sus productos. Una distinción conceptual se da, sin embargo, entre ambas: la vida es entendida más bien como un haz de posibilidades contenidas en ella,

[29] Ibid., *Gesammelte Schriften* VII p.72. Cf. VII p.193: «La nave de nuestra vida es llevada sobre una corriente que avanza sin cesar, y el presente está siempre donde nosotros sobre estas olas estamos, sufrimos, recordamos o esperamos, es decir, donde nosotros vivimos en la plenitud de la realidad. Viajamos incesantemente sobre esta corriente, y en el mismo momento en que el futuro se hace presente, se hunde éste en el pasado». Cf O. F BOLLNOW, ob. cit., p.108-114.

mientras que la historia se extiende como la realidad desarrollada de las mismas en las mil diversas formas que ha tomado.

El tránsito, pues, del flujo de la vida al mar sin riberas de la historia universal se verifica no por saltos, sino por explicación y extensión de sus objetos en círculos cada vez más vastos: desde la *Erlebnis* o vivencia interior, que constituye «la *célula* original del mundo histórico» (VII p.161), a través de las traducciones o formalizaciones de la misma por la *expresión* y la *comprensión*, a las varias estructuras o conexiones de las vivencias, hasta pasar a la *biografía*, la comprensión de los otros y sus producciones espirituales y las conexiones generales de las culturas. Porque las «categorías de la historia» son las mismas «categorías de la vida» que han pasado de unidades psíquicas a complejos o conexiones históricas. Se relacionan con la historia como partes al todo.

Ya se ha hablado antes de las «objetivaciones» de las vivencias individuales, que son todas las manifestaciones de la vida espiritual y configuran las diversas ciencias del espíritu. Estas forman el objeto de la historia que son «los nuevos sujetos de carácter ideal», desde el ser individual hasta las unidades superindividuales de la historia, los pueblos, los estados y cada uno de los distinguibles «sistemas de cultura», como la educación, economía, derecho, sociedad, funciones políticas, religión, arte, ciencia, filosofía, etc. Dilthey ha tratado de estudiar todas estas formaciones culturales que integrarían la visión completa de la realidad histórica. Pero no pasó de planes incompletos y proyectos de las mismas. Sólo desarrolló estudios sobre arte y poesía, así como su visión personal del desarrollo de los sistemas de filosofía de que luego se habla.

Pero sí esbozó de una manera formal la construcción ideal del mundo histórico en los varios grados de estructuración de la vida del espíritu (VII p.146-188). Esto lo realiza a través de la categoría principal de *estructuras*. Mediante el recíproco condicionarse de los elementos de la *Erlebnis* se construye el objeto de las ciencias del espíritu, el *mundo histórico*. Este, según Dilthey, es un mundo de *estructuras*, de conexiones cuya intrínseca unidad está dada por la recíproca acción y conexión de fuerza y significado de los distintos elementos. La estructura es una conexión que se distingue de la conexión causal de la naturaleza porque engendra *valores* y realiza *fines* dentro de un finalismo inmanente (VII p.153, 257). Conexiones estructurales son, en este sentido, los individuos, las comunidades y, en general, todos los sistemas culturales o espirituales históricamente determinables. Lo propio de la estructura es que tenga en sí su propio centro. «Cada unidad espiritual *está en sí centrada*. Como el individuo, así cada sistema cultural, cada comunidad, tiene su punto central en sí. En él están ligadas, formando una totalidad, la concepción de la realidad, la valoración, la producción de los bienes» (VII p.154).

Esta autocentralidad de las estructuras históricas se da de modo eminente en las *épocas* de la historia, por ejemplo, en la Edad Media. Como ella, cada época forma «un *horizonte cerrado*» (VII p.155). Los individuos que viven en ella tienen la misma medida de sentir, de entender y de obrar. Así se forma una relación de acción mutua, una determinada formación *(Gestalt)* que determina la época. Y cada una de

esas edades históricas es un miembro de una más amplia totalidad. La significación de cada parte de una totalidad es sólo determinable en el sistema total de la época.

Por su parte, cada formación histórica, época o período, «es transitoria» y de duración breve (VII p.283). Finitud e historicidad se condicionan mutuamente. Este carácter finito de cada edad histórica determina su sucesión. Cada época implica una referencia a la precedente, de la cual recibe los efectos en sus fuerzas activas y conlleva asimismo el esfuerzo creador que prepara la época siguiente. «El florecimiento de una época es breve, y de una a otra se va transmitiendo la sed de una satisfacción total que nunca será saciada» (VII p.187). «La limitación de cada cultura provoca en la culminación de la misma la exigencia de un futuro» (VII p.269). La decadencia de una civilización, ¿llevará en germen la formación de una nueva?

Esta visión del mundo histórico lleva consigo no sólo la idea del progreso indefinido, sino también un radical *relativismo*. Los sistemas de cultura tienen valor sólo para cada época; las medidas de valores cambiarán en la siguiente. La historicidad diltheyana significará eso: cambio y mutabilidad, como la vida misma en cuya concepción se apoya. Los valores culturales, morales, sociales, no serán fijos, no serán firmes y universalmente válidos, sino que variarán con los cambios de la historia. Esta relatividad se reafirma en la idea diltheyana de la fuerza creadora y de liberación inagotable. Sólo la vida es un Absoluto, y la historia tiene una finalidad inmanente en sí misma. Y hasta parece, según Bollnow, que el hombre mismo cambia y se transforma con la historia, ya que es una esencia histórica [30]. El historicismo significa, por tanto, puro relativismo.

Los tipos de concepción del mundo.—La última especulación y pensamiento de Dilthey en relación con la filosofía en sí misma, la vida y la historia, se encuentra en su postrera monografía, *Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos* (1911), completada con el ensayo paralelo *La esencia de la filosofía* (1907), el breve escrito *Filosofía de la filosofía* y otros numerosos esbozos, preparaciones y ampliaciones de las mismas que llenan el volumen VIII del *Opus* diltheyano. Son constantes en ese material las repeticiones de ideas, los recorridos y síntesis generales de los sistemas, que revelan su virtuosismo en la historia filosófica.

Esta teoría de las concepciones del mundo no es contraria a su doctrina anterior, sino que se enraíza en ella y parte de sus supuestos. Comienza, en efecto, diciendo: «La raíz última de la concepción del mundo es la *vida* La vida se halla presente en formas innumerables» y se objetiva en las diversas manifestaciones del pensamiento y la acción mediante la comprensión de las vivencias. «De la reflexión sobre la vida nace la experiencia de la vida» [31]. Y las experiencias más importantes de la vida

[30] O. F. Bollnow, ob. cit., p.222. El mismo Dilthey parece indicar esto mismo. Afirma que el hombre como tipo fijo no puede consistir firme. «El tipo hombre se funde o derrite en el proceso de la historia» (VIII p.4, 6).

[31] *Los tipos de concepción del mundo*, tr. de E. Imaz, t.VIII p.112. Las siguientes alegaciones del texto se refieren a las páginas de esta traducción.

son las que se refieren a la realidad del mundo exterior y a mis relaciones con él. Surgen así «las concepciones del mundo» que tratan de interpretar las experiencias cambiantes de la vida y *resolver el enigma de la vida* «en su totalidad misteriosa». No son meros productos del pensamiento. Nacen también «de las actitudes vitales, de las experiencias interiores, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a conciencia, en el conocimiento de la realidad; la estimación del mismo vivir y la realización de la voluntad representan el arduo trabajo aportado por la humanidad en el desarrollo de las concepciones del mundo» (ibid., p.119).

La diversidad de las concepciones del mundo nace, por ende, de la misma variedad de las experiencias psíquicas y actitudes ante la vida o «temples vitales» de los hombres. Todas las concepciones del mundo contienen similar estructura, consistente en una conexión «en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él, y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta» (p.115). Pero estas estimaciones del mundo se desarrollan en condiciones cambiantes de clima, de razas, de situaciones históricas, etc., que originan esa diversidad. Como la vida surge en condiciones tan diversas, así son diversos los tipos de hombres que conciben la vida y sus visiones de la realidad. Dilthey las compara al proceso biológico de selección y evolución de las especies [32].

Tres son las diferencias fundamentales de «concepciones del mundo» o *Weltanschauungen: la concepción religiosa* del mundo, la concepción *en el arte* y en *la metafísica*. Se diferencian «por su estructura y por sus tipos según se trate del genio religioso, del artístico o del metafísico» [33]. Son tres modos de interpretación de la realidad según estos tres tipos de estructura de la vida anímica, que buscan «obtener solidez en la imagen del mundo».

a) *La concepción religiosa* del mundo ocupa el rango inferior dentro de estas interpretaciones. La visión de lo religioso en Dilthey es siempre de radical agnosticismo, que implica la negación de todo objeto trascendente y se funda en la pura experiencia inmanente. «La religión es una forma de la experiencia de la vida» cuyo carácter específico reside «en la relación con lo invisible». La religiosidad «experimenta el valor supremo y absoluto de la vida en el trato con lo invisible...; a partir de ese invisible se determinarán todos los fines y reglas de acción» [34]. La fuerza actuante de lo suprasensible otorga a hombres y cosas su significación religiosa. «El mundo se halla cubierto de la relación religiosa de cosas y personas con lo invisible» (ibid., p.121). De ahí la proliferación de

[32] Ibid., p.117: «Así como la tierra se halla cubierta por formas innumerables de seres vivos, entre los que ocurre una lucha constante por la existencia y por el espacio vital, en el mundo humano se desarrollan las formas de concepción del mundo y luchan entre sí para dominar las almas». Aquí es la historia la que opera una selección, no las demostraciones (p.119).

[33] Ibid., p.120. Cf. *Esencia de la filosofía*, tr. cit., t.VIII p.182-3: «La religión, el arte y la filosofía poseen una forma fundamental común que tiene sus raíces en la estructura de la vida anímica. . Así se esclarece lo que hay que entender por enigma del mundo y de la vida como objeto común de la religión, de la filosofía y de la poesía».

[34] *Esencia de la filosofía*, tr. cit., p.185.

lugares sagrados, símbolos, ritos, imágenes y sacramentos, que obtienen su fuerza de esta relación con lo invisible. Y las diferentes concepciones religiosas nacen de la diversa conexión vital de los hombres. Todas ellas son tratadas en un pie de igualdad por Dilthey. Solamente las religiones más elevadas, monoteístas o panteístas, representan la preparación de la concepción metafísica, pero nunca se disuelven en ella. «El espíritu debe buscar en su marcha por la historia posiciones *más libres* con respecto a la vida y el mundo..., no vinculadas a tradiciones que proceden de orígenes oscuros y dudosos» (ibid., p.123). Queda así relegada la religión a la etapa primitiva de la concepción del mundo.

b) *La concepción artística* del mundo nace también de una experiencia de la vida propia de la complexión de ánimo del artista, cuya tendencia es a realizar «valores vitales». La reacción artística le abre la visión de un mundo más alto y más fuerte. La vida va mostrando al poeta aspectos siempre nuevos. La poesía muestra las posibilidades infinitas de ver la vida, de valorarla y de conformarla creadoramente. Le lleva así al poeta a expresar en el «suceso» de su representación épica o dramática una concepción de la vida. El suceso se convierte en símbolo, pero no de un pensamiento, sino de una conexión contemplada de la vida desde la experiencia vital del poeta.

c) *La concepción filosófica del mundo* es una estructura esencialmente distinta de la concepción religiosa y artística *por su pretensión de validez universal*. Se despliega sobre fundamentos más amplios: sobre la conciencia empírica, la experiencia y las ciencias empíricas por la objetivación de las vivencias en el pensamiento conceptual. «Cuando la concepción del mundo se eleva de esta suerte a una conexión conceptual, se funda científicamente con pretensión de validez universal, surge la metafísica» [35]. Dilthey llama metafísica a toda filosofía o visión universalizadora y conceptual del mundo. Como las posibilidades en las que el mundo puede afectar a la estructura de nuestra vida anímica son ilimitadas, y además los sistemas del pensamiento dependen de cada situación histórica y de los problemas que surgen de ella, la metafísica puede adoptar infinitas formas. En la *Introducción*, Dilthey habla de la «anarquía» de los sistemas filosóficos, de la impresión de «caos» que produce la diversidad sin límites de los mismos. La pretensión de cada uno de ellos por la validez universal supone una contradicción que alimenta el escepticismo. «Cada sistema excluye al otro, lo contradice y ninguno de ellos acierta a ser irrecusable» (p.109-110). Dilthey, sin embargo, los reduce a *tres tipos fundamentales*.

1) El primero es el del *naturalismo*, materialista o positivista. Son citados en este grupo Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes, los enciclopedistas, naturalistas modernos, Comte. Esta concepción del mundo tiene su raíz en el *sensualismo* como estructura vital y en el materialismo como metafísica. Se funda en la organización *causal* de la naturaleza, propia de la explicación mecanicista; se colocan las causas de los movimientos en los elementos materiales, y los hechos espirituales se reducen a

[35] *Tipos de concepción del mundo* p.126; *Esencia de la filosofía*, tr. cit., p.202: «Cuando se capta y fundamenta una visión del mundo conceptualmente y se eleva a su validez universal, la denominamos metafísica».

estos elementos. Los valores y los fines tienen sólo validez relativa, pues son productos engendrados ciegamente por el curso natural. El alma de esta metafísica materialista es la lucha contra las fuerzas de la religión y todo espiritualismo.

2) El segundo tipo es el *idealismo de la libertad*. Es «la creación del espíritu ateniense». Son incluidos en él Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, la metafísica del teísmo cristiano, la trascendencia kantiana, Jacobi, Fichte, Maine de Biran y los espiritualistas franceses. Esta doctrina interpreta el mundo en términos de *voluntad libre*, de independencia de lo espiritual frente a la naturaleza. Este libre poder personal se halla vinculado en relación con otras personas, formando «el reino de las personas» unidas entre sí por normas morales y con una causa personal absoluta y libre. Aparece la figura de un Dios trascendente que domina el curso del mundo y determina reglas para la adopción de los fines.

3) Al tercer grupo de sistemas lo denomina *idealismo objetivo*. En él enumera a Heráclito y Parménides, los estoicos, G. Bruno, Spinoza, Schaftesbury, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher. «Su intuición fundamental resulta ser el panenteísmo y la consideración del universo como un todo singular en que cada parte se halla determinada mediante el nexo significativo ideal del todo» (p.142). En lugar de la relación lógica de lo particular con lo universal, en este sistema domina *el sentimiento* de una relación orgánica de un todo con sus miembros. «Corresponde al temple de ánimo de una simpatía universal, que experimenta en lo real, en lo que aparece en el espacio, la presencia de la divinidad»; es la potenciación de la conexión vital en una conexión cósmica y de todos los *valores* en un nexo significativo que compone el sentido del mundo.

Conclusión. Relativismo y autognosis.—El resultado de este recorrido por los sistemas filosóficos no puede ser más desolador. El mismo Dilthey habla de «unas inmensas ruinas de tradiciones religiosas, de afirmaciones metafísicas» que se encuentran en la mirada retrospectiva de la historia, pues «cada sistema destruye al otro, lo contradice», y cada vez se ha hecho más fuerte la contradicción entre la conciencia histórica y la pretensión de las filosofías a la validez universal (ibid., p.110). Dilthey recalca, por ello, que «la filosofía no puede apresar el mundo en su esencia mediante un sistema metafísico ni demostrar con validez universal este conocimiento». De ahí que la metafísica «marcha sin cesar de posibilidad en posibilidad. No le satisface ninguna forma, la cambia por otra nueva. Una interna y secreta contradicción, inherente a su propia esencia, se manifiesta en cada una de sus formaciones» [34].

La consecuencia inmediata es la imposibilidad de toda metafísica. «La tarea es imposible.» Todo sistema tropieza con dificultades insolubles. La otra consecuencia es *la relatividad* inherente a toda forma histórica de vida y a todas sus instituciones, a toda concepción religiosa o filosófica. Así lo proclama el mismo Dilthey en esta su última obra desde «la conciencia histórica», es decir, ante la visión histórica de la

[34] *Esencia de la filosofía*, tr. cit., p.205, 206.

pugna y anarquía entre las diversas concepciones que en el desarrollo de las mismas se ha dado[37].

Y, sin embargo, el hombre siente la aspiración y necesidad de una metafísica, de una comprensión universal del mundo y de la vida. Hay una «conciencia metafísica enraizada en lo profundo de la humanidad, como las plantas agostadas mantienen en la tierra las raíces de la próxima primavera». «La conciencia interna metafísica es inmortal» (II p.496, 498). Esta oposición entre la exigencia metafísica del hombre, que apela a un sistema, y la demolición de todos los sistemas particulares, intenta resolver Dilthey mediante trasposición de los sistemas y de su filosofía trascendental a la única «filosofía de la vida». Las múltiples formaciones filosóficas deben interpretarse desde la totalidad de la vida, cuya fuerza creadora se despliega en esa plurilateralidad de realizaciones y formas de pensamiento. Tal sería el sentido de la *filosofía de la filosofía* de que habla en su opúsculo: una interpretación de los sistemas filosóficos desde lo Absoluto de la vida.

Incluso pensaba en el anterior opúsculo que así se podía superar la relatividad inherente a las concepciones del mundo: todas ellas nos darían, en su gran variedad, la plurilateralidad de la conciencia y del espíritu, en que consiste la realidad del mundo. Pero entonces la última palabra de su pensamiento parece ser la que él llama *autognosis* o autoconciencia, en la que se resuelve la conexión interna de todos los conocimientos: «La filosofía ha de buscar la conexión interna de sus conocimientos no en el mundo, sino en el hombre» (p.111). El pensamiento vitalista e historicista de Dilthey es de fondo e inspiración netamente idealista.

En definitiva: Dilthey tiene el mérito de haber puesto de relieve *la historicidad* humana. Pero el pensamiento histórico no puede ser sino un *punto de partida*. Dilthey lo ha convertido en sistema, y así nació el *historicismo* radicalmente relativista y antimetafísico, encerrado en la inmanencia que le impide toda auténtica comprensión de la vida desde la trascendencia. Dilthey no tuvo suficiente visión metafísica para intuir que la vida apelaba a una fundamentación trascendente, por más que se debatió ante el problema. Su concepción de la vida culmina en la afirmación de su estricta *inmanencia*. La vida no significa otra cosa fuera de ella, no se refiere a ningún Absoluto; la vida es el hecho fundamental, aquello más allá de lo cual no se puede ir. Esto vale también para la vida histórica. La Historia no tiene otro sentido que el que le da la misma vida.

[37] *Los tipos de concepción del mundo*, tr. cit., p.111: «La teoría del desarrollo que así surgió va unida necesariamente al conocimiento de la *relatividad* de toda forma histórica de vida. Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, *desaparece la validez absoluta* de cualquier forma singular de vida, de cualquier constitución, religión o filosofía. Así, la formación de la conciencia histórica destruye, más radicalmente que la experiencia de la disputa entre los sistemas, la fe en la validez universal de cualquier filosofía que ha pretendido traducir la conexión cósmica en forma convincente mediante una conexión de conceptos».

CAPITULO IV

Desarrollos del vitalismo e historicismo

En conexión con Dilthey y los filósofos anteriores, recensionamos en este capítulo adicional una serie de autores germanos que siguen de cerca la corriente vitalista y en parte historicista de aquéllos. Todos ellos son enlazados bajo el denominador común de filosofía de la vida, de esta orientación que pone en la vida el centro de sus especulaciones.

Filosofía de la vida es, en términos generales, la concepción que hace de la vida el valor supremo, o la realidad última unificante de las formas concretas de lo real, y que sitúa, por tanto, «en el centro del problema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensante de este sistema» (Ortega y Gasset). Se desenvuelve en muy diversas perspectivas. Sus modos extremos ya los hemos visto en el voluntarismo panteísta e idealista de Schopenhauer, donde «la voluntad de vivir» es celebrada como el fondo mismo de la realidad y continuidad ilimitada que genera en su seno formas y valores; en el naturalismo irracionalista de Nietzsche, que exalta las fuerzas inferiores de la vida humana como creadoras de todos los valores en un optimismo radicalmente amoralista; o en el intuicionismo antiintelectualista de Bergson, para quien la realidad profunda del *élan vital* es captada en sí misma sin mediaciones conceptuales.

Los filósofos precedentes, Simmel y Dilthey, han enlazado la especulación sobre la vida con la corriente neokantiana precedente de las ciencias del espíritu y de la cultura, que son también las ciencias históricas. La vida es asumida y analizada en sus formas elevadas del espíritu y sus creaciones; y la experiencia vital inmediata, o la *Erlebnis,* revive los eventos históricos humanos en su singularidad irreducible. De ellos derivan sobre todo los siguientes pensadores de la filosofía de la vida y de la historia, que aquí se reseñan.

JORGE MISCH (1878-1965). Nacido en Berlín, estudió allí Filosofía y fue profesor en Marburgo y Gotinga. Emigrado a Inglaterra en 1934, retornó en 1946 a su patria. Cultivó temas históricos y es autor de una notable *Historia de las autobiografías.* Es el yerno y el más fiel discípulo de Dilthey y preparó la edición de sus *Obras completas.* Defendió «la filosofía de la vida» en polémica contra la fenomenología y contra Scheler, mostrando que el motivo y tema capitales de la filosofía con-

sisten en «elevar la vida a conciencia» en el sentido de su maestro[1].—BERNARDO GROETHUYSEN (1880-1946) es el otro discípulo fiel de Dilthey, que editó, con introducciones explicativas, los volúmenes I, VII y VIII de sus *Obras*. Fue profesor en Berlín desde 1909. Bajo la inspiración de la filosofía diltheyana de la vida, publicó obras históricas como *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII* (2 vols., Halle 1927-30), interpretando los fenómenos históricos y sociales en cuanto que los diversos tipos humanos alcanzan la conciencia de sí mismos en las varias esferas de la cultura. Su obra *Antropología filosófica* (Oldenburg 1931, vers. esp. 1931) es, en rigor, una historia de la conciencia histórico-antropológica. — MAX FRISCHEISEN-KÖHLER (1878-1923) estudió en Berlín, a la vez que Ciencias, Filosofía con Dilthey, de quien recibió la impronta fundamental. Fue profesor en Halle desde 1915. Se ocupó de los problemas gnoseológicos de la ciencia y filosofía, destacando, entre otras obras, *Ciencia y realidad* (Leipzig 1912), *El problema de la realidad* (Berlín 1912). En ellos acepta el criticismo como base para nuestra experiencia de la naturaleza, pero se opone al neokantismo de Marburgo, sosteniendo que la realidad histórica y espiritual es captada no en el puro pensamiento, sino en la experiencia vivida o *Erlebnis*. Apelando a Dilthey, sostuvo que el nuevo cometido de la filosofía era el de instituir una nueva crítica de la «razón histórica» (y no solamente «pura»), investigando las estructuras categoriales de las ciencias del espíritu, pues el conocer no es un mero comportamiento teórico, sino también práctico. La realidad nos es dada en el sentimiento del esfuerzo y de la resistencia opuesta por las cosas[2].—ERIC ROTHACKER (1888-1965) fue profesor de Filosofía en Heidelberg y desde 1928 en Bonn. Se ocupó, en numerosas obras[3], de los problemas de la filosofía del espíritu, de la historia y de la personalidad, siguiendo la orientación de Dilthey, pues pertenece, como él mismo declara, a la escuela histórica alemana, no solamente por investigar las cuestiones históricas, sino también porque toda elaboración filosófica ha de hacerse desde un cierto nivel histórico. Típico en sus análisis es el partir del hombre en comunidad como un ser concreto que vive estrechamente vinculado con una tradición y una cultura. Las culturas deben concebirse como «grandes estilos de vida», que poseen una «significación». La realidad, en último término, estaría constituida en base a una trama de significaciones que alcanzan su máxima potencia en el hombre.

EDUARDO SPRANGER (1882-1963) es quizá el más eminente discípulo de Dilthey y continuador de sus ideas. Nació cerca de Berlín y estudió Filosofía en su Universidad. Fue profesor desde 1912 en Leipzig, desde 1919 en Berlín y a partir de 1946 en la Universidad de Tubinga. Su obra

[1] VARIOS, *Festschrift für G. Misch zum 70. Geburtstag* (Gotinga 1948), con bibliografía de sus obras.

[2] R. LEHMAN, *M. Frischeisen-Köhler*, en *Kantstudien* 1924; J. FRING, *Das Realitätsproblem bei Dilthey und M. Frischeisen-Köhler* (Bonn 1928).

[3] Entre sus obras principales destacan *Lógica y sistemática de las ciencias y del espíritu* (Munich 1927); *Filosofía de la historia* (1934, vers. esp. 1951); *Problemas de antropología cultural* (Stuttgart 1942; vers. esp. 1957); *Hombre e Historia* (1944); *Las capas de la personalidad* (Leipzig 1938), etc. Cf. Autoexposición en W. ZIEGENFUSS, *Philosophie-Lexikon* II p.375-82.

fundamental y más densa es, sin duda, *Lebensformen Geisteswissenschaftlichen Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Halle 1914; 9.ª ed., Tubinga 1966). Pero escribió otras numerosas obras histórico-culturales, así como sobre psicología y pedagogía [4].

Spranger se inscribe en la corriente de la filosofía de la vida y del movimiento cultural de las ciencias del espíritu. El núcleo de su pensamiento está contenido en su densa obra *Formas de la vida.* En ella se refiere al tema de Dilthey sobre la «comprensión» y la determinación de las relaciones existentes entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo. Comprender es para él descubrir el sentido de las formas del espíritu objetivo. Pero la comprensión sólo es objetiva cuando se refiere a valores objetivos y en ellos se fundamenta. La «psicología científico-espiritual» no debe limitarse a un análisis de los actos espirituales, sino que debe comprender en unidad indisoluble estos actos y el mundo envuelto en ellos, o su inevitable referencia con respecto al mundo.

La psicología es, también para Spranger, la ciencia del sujeto singular; mas, en polémica con las tendencias dominantes, sostiene que el sujeto no existe nunca como tal, ni se puede concebir desligado de sus relaciones objetivas. Lo que Spranger llama *Geisteswissenschaft* es el aspecto *objetivo* de la psicología. Y esta ciencia del espíritu se ocupa tanto de las formaciones transubjetivas o colectivas de la vida histórica como de «la normatividad del espíritu», es decir, de las normas según las cuales el sujeto singular forma de sí esta vida del espíritu, o bien se la asimila comprendiéndola. Toda psicología del sujeto debe mantener estrecho contacto con dicha ciencia espiritual, la cual debe reunir en sí las dos funciones, la histórico-descriptiva y la crítico-normativa. Así concebida, se caracteriza como *psicología de las estructuras,* que supera definitivamente la «psicología de los elementos». Y tal psicología estructural tiene por cometido romper el aislamiento del individuo y comprenderlo en la complejidad y concreción viviente de todas sus relaciones, tanto con los otros sujetos como con los datos objetivos.

La aplicación de estos puntos de vista da una ciencia sistemática de las manifestaciones individuales y sociales de lo humano, y en primer lugar una *tipología de las individualidades,* o «formas de vida» representantes de un sector cultural predominante. Como tipos ideales son estudiados: el hombre *teórico,* el hombre *económico,* el hombre *estético,* el hombre *social,* el hombre del *poder (Machtmensch),* el hombre *religioso.* El análisis de estos tipos fundamentales es una de las grandes

[4] Versión esp. *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad* (1935). Entre otras obras destacan: *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze* (1935; vers. esp.: *Cultura y educación,* 2 vols., 1948); *Psychologie des Jugendalters* (Heidelberg 1924; vers. esp.: *Psicología de la edad juvenil* (1935, 5.ª ed. 1960); *Die Probleme der Kulturmorphologie* (1936; vers. esp.: *Ensayos sobre la cultura,* 1947); *Lebenserfahrung* (Tubinga 1947; vers. esp.: *La experiencia de la vida,* 1949); *Die Magie der Seele* (1947); *Menschenleben und Menscheitsfragen* (Munich 1963), etc.

Bibliografía: G. Weiss, *Spranger über Herbarts Pädagogik* (Dresde 1916). F. Bosshart, *Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Sprangers* (Leipzig 1935); E. Croner, *E. Spranger. Persönlichkeit und Wert* (Berlín 1933); Varios, *Geistige Gestalten und Probleme. Festschrift E. Sprangers* (Leipzig 1942); J. Roura Parella, *Spranger y las ciencias del espíritu* (México 1944); F. Patka, *Estructuralismo de E. Spranger* (São Paulo 1953); Varios, *Erziehung zur Menschkeit. Festschrift zum 75 Geburtstag* (Tubinga 1957); Th. Neu, *Bibliographie E. Sprangers* (Tubinga 1958).

aportaciones de Spranger a la caracteriología filosófica. La división se apoya en la noción propia que da Spranger sobre el carácter: para él, el carácter resulta de la diversa actitud asumida por la persona frente a los valores fundamentales de la cultura. La tipología pura debe completarse con otra aplicada, o el estudio de las formas mixtas que aparecen en la vida humana y que explican tanto la estructura interna de cada uno de los tipos como la estructura del espíritu objetivo que representan. Como tipos mixtos o complejos presenta: el técnico, el jurídico, el educador.

La esfera de lo moral no es, para Spranger, algo separado de las otras secciones de la vida, sino forma general de ella que se manifiesta en todas las otras secciones. Su concepción de «la ciencia del espíritu» conduce hacia una filosofía de los valores y una *ética*. «La forma característica en la cual el valor objetivo se presenta a la conciencia es la experiencia del deber *(das Sollenerlebnis)*, que se manifiesta de modo particular para el valor moral en las situaciones de conflicto.» De ahí que el carácter *normativo*, que en caso de conflicto presenta el valor superior, sea el criterio de lo moral. La ética tiene un esencial carácter de *obligación* incondicionada. Pero a Spranger no le satisface la posición de Kant de un sistema de valores *vacío de contenido*, por su tendencia a la comprensión de los mismos en la realidad concreta.

La «ciencia del espíritu» exige también como complemento una *ética social* y una *filosofía de la cultura*. La «cultura» forma un complejo de valores dotados de un significado y validez supraindividuales y vivientes en una sociedad real como «conexión causal motivante». Una cultura que no se remite a la fuente de convicciones últimas decae fatalmente; toda cultura tiene una base religiosa. Por eso Spranger ha expresado un juicio pesimista sobre las realidades culturales y sociales contemporáneas.

En sus últimos años, Spranger prestó especial aprecio y simpatía por los valores de la religión. Testimonio de ello es un valioso trabajo suyo, de edición póstuma, donde declara que el significado último del mundo terrestre no puede encontrarse sino en Dios: «Humanidad auténtica es, por tanto, obediencia a Dios, paz en Dios, fuerza proveniente de Dios, el cual es un Dios de amor... Todo lo que es frágil en este mundo recibe un significado cuando es sentido como imagen de misterios supramundanos y elevado, por la fuerza del amor, al reino de Dios». Y manifestó sus preferencias por la doctrina católica frente a las concepciones protestantes [5].

RODOLFO EUCKEN (1846-1926) es representante principal de la filosofía de la vida de corte netamente espiritualista.

Nació en Aurich (Frisia oriental) y estudió Filosofía clásica y Filosofía en Gotinga con Teichmüller y Lotze. Una influencia especial recibió más tarde de la filosofía de Krause a través de Reuter. Después de cuatro años de enseñanza en liceos, en 1871 fue profesor de Filosofía en Basilea y en 1874 en la Universidad de Jena, donde enseñó hasta 1920. En 1908 recibió el premio Nobel de Literatura. La fama y resonancia de sus obras en los dos primeros decenios del siglo XX fue mundial, en gran parte ligada a sus dotes de escritor y a una sincera aspiración por

[5] *Der Humanitätsgedanke und seine Problematik*, en R. SCHWARZ, *Menschliche Existenz und moderne Welt* I (Berlín 1967) p.24, 27.

la renovación de la cultura más que debida a la profundidad de su pensamiento.

Inició su actividad literaria con estudios de Filosofía e Historia de la filosofía. Destaca su disertación doctoral *De Aristotelis dicendi ratione* (luego en alemán, *Über den Sprachgebrauch des Aristoteles,* Berlín 1868), con otra sobre el método aristotélico y hasta un trabajo sobre Santo Tomás. De esta época data su principal obra histórica, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Leipzig 1878; 5.ª ed., muy modificada, 1927).

Pero ya en esta obra y en las siguientes, las corrientes históricas son estudiadas desde la perspectiva de su teoría de la vida. Las restantes obras son dedicadas al tema de la vida y al de la religión como esfera superior del vivir espiritual. Destacan: *Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit* («Unidad de la vida del espíritu en la conciencia y en el obrar de la humanidad», Leipzig 1875); *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* (Leipzig 1885); *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896); *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901); *Grundlinien einer neuen Lebensanschuung* (1907); *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908); *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens* (1908); *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens* (1918); *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung* (1920), y hasta una autobiografía bajo el consabido título de la vida, *Lebens Erinnerungen* (Leipzig 1920). Casi todas fueron difundidas pronto en español, sin duda por la afinidad de sus ideas con el krausismo [6].

La vida del espíritu.—El centro de las reflexiones de Eucken lo constituye el tema invariable de la *vida,* en la cual distingue un grado inferior y un grado superior, un plano biológico y psíquico y un plano noológico. Por el primer grado, la vida está ligada a la naturaleza; por el segundo tiene una autonomía que la hace producir un mundo de contenidos espirituales. Frente al naturalismo, Eucken acentúa la realidad de «la vida del espíritu», la *Geistesleben,* que es no sólo autónoma frente a la vida psíquica y de la razón, sino que las engloba en cierto modo como elementos inmanentes. Mientras lo psíquico se halla inevitablemente arraigado en la naturaleza y está sometido, por tanto, a las categorías deterministas y causalistas de la ciencia, lo espiritual puede desarrollar sin trabas su propia actividad.

[6] TRADUCCIONES: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo,* tr. de N. SALMERÓN (Madrid, Jorro 1912); *La vida, su valor y su significación,* tr. de E. LUIS ANDRÉ (Madrid 1912); *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida,* tr. F. BALLVÉ (Madrid 1914); *La lucha por el contenido espiritual de la vida,* tr. de E. OVEJERO Y MAURY (Madrid 1925); *El hombre y el mundo,* tr. de E. OVEJERO (Madrid 1926). Nueva tr. en América de *Obras escogidas* t.I (1957; comprende: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida. La vida, su valor y significación. El hombre y el mundo. Recuerdos de mi vida).*

Bibliografía: O. SIEBERT, *R. Euckens Welt und Lebensanschauung und die Hauptprobleme der Gegenwart* (1904); W. R. ROYCE GIBSON, *Eucken's Philosophy of Life* (1906); K. KESSELER, *R. Euckens Werk. Eine neue idealistiche Losung des Lebensproblems* (1911); G. GENTILE, *S. Tommaso e Kant secondo R. Eucken,* en *I rapporti tra religione e filosofia* (Bari 1909); M. BOOTH, *R. Eucken. His philosophy and Influence* (Londres 1913); E. BECHER, *Eucken und seine Philosophie* (Leipzig 1927); W. T. JONES, *An Interpretation of R. Eucken's Philosophy* (1912); W. S. MAC GOWAN, *The religious Philosophy of R. Eucken* (1914); MANUEL ARGÜELLES, *El neoidealismo en Eucken* (1929). E. LUIS ANDRÉ, *Introducción* a la vers. esp. *La vida, su valor y significación* (Madrid 1912), p.I-LVIII.

Eucken propone el nuevo ***método noológico*** para captar el mundo superior del espíritu. La psicología al uso es impotente para aprehender la realidad de esta vida superior del espíritu, porque el método psicológico opera con categorías que el espíritu rechaza. Ha de ser sustituido por dicho método noológico, una forma de aprehensión que penetra en la profundidad del espíritu, que es capaz de alcanzar el ser espiritual, transubjetivo y superior, donde se apoyan los sujetos empíricos, que comprende la vida espiritual desde su totalidad y permite abrazarla en toda su realidad.

Eucken se ha elevado así a una *metafísica* de la vida que ha sido calificada por unos como neoidealismo, por otros como monismo espiritualista de carácter realista al modo de Wundt, en que materia y espíritu serán dos mundos o caras de la misma realidad, encontrando también otros, y con gran fundamento, su concepción coincidente con el panenteísmo de Krause. Hay en el fondo un tanto de sincretismo en su pensamiento, todo él dirigido a exaltar la superioridad de la vida espiritual *(Geistesleben)*, que desde su raíz personal y concreta se convierte bien pronto en la realidad única, en el fundamento del mundo, en esencia de la divinidad.

La vida espiritual la entiende Eucken como trascendiendo lo racional o lógico y abarcando el reino universal de las realizaciones del espíritu, en el que cada personalidad participa y en el que se resuelven, en última instancia, los problemas de la historia y de la cultura. Las direcciones fundamentales o dominios de esta vida del espíritu, como las ciencias, el arte, la religión y el estado, «no son obras de individuos aislados, sino manifestaciones de una fuerza superior que puede llegar a ser la vida propia del hombre» [7]. En la obra *La vida, su valor y su significación*, en que condensa más su pensamiento, habla de la inmanencia de lo divino en el universo y la actualización de lo divino en el proceso creador de la vida espiritual. La vida se difunde en la naturaleza, pero tiene su concentración en la conciencia, elevándose así sobre el universo. El mundo no se identifica del todo con la Divinidad; pero puede elevarse a la esfera de lo divino a través de la obra humana. Y en esto consiste el sentido de la vida. Mediante el desenvolvimiento de la vida espiritual en el hombre, que es un proceso creador, se establece una participación y como «cosustanciación» con lo divino y el universo. Eucken aconseja: «Hazte a ti mismo para llegar a ser porque aún no eres, para que el espíritu viva en ti y cobre en ti sustantividad. Haz asumir en ti el universo, sin perderte en él como una gota en el mar. Sintiéndote vivir en él, serás más que él, sin dejar de ser y estar en él». La nueva vida del espíritu, «más que cambiar la posición concedida al hombre dentro del mundo, lo que hace es colocarlo en un mundo nuevo, conmoviéndolo con la actualización de una vida divina, considerada como el fondo de su propia naturaleza» [8].

Esta actualización de la vida divina en el hombre se realiza de ma-

[7] En *Lebenserinnerungen*, ed. original p 72.

[8] *La vida, su valor y significación*, vers. esp. de F. Luis André (Madrid 1912) p 180ss.

nera especial por el *amor*, como lazo de solidaridad universal[9]. No es extraño que toda esta vida del espíritu tenga un carácter religioso, se desenvuelva toda en contacto íntimo con Dios y forme el reino de Dios[10]. Pero a la vez penetra todas nuestras relaciones con la naturaleza y comprende todas las manifestaciones de la cultura y el arte. La religión así no se particulariza, sino que se conjunta con el resto de la vida cultural del espíritu, que lleva a una profunda transformación del hombre[11].

La religión es la segunda temática más tratada por Eucken, pero en esa misma línea secularizada y como parte de su concepción de la *Geistesleben,* reforzando aún más su panteísmo (o panenteísmo) vitalista. Indiquemos el contenido de su obra principal, *El contenido de verdad de la religión.* Por «la verdad de la religión» entiende el fondo de religiosidad inmanente en el espíritu humano o «la religión universal», no las religiones positivas, que son todas simples producciones humanas, mezcla de antropomorfismo y simbolismos. Estas irán descomponiéndose con el tiempo; mas no aquélla, porque «está fundada en una potencia creadora que se sustrae a los tiempos» y desafía todos los ataques. La contraposición de ambas es condensada en esta terrible alternativa: «O la religión es la suprema verdad, o el más bajo engendro de la mentira»[12].

Entre las religiones positivas o simples productos humanos, Eucken presenta el *cristianismo,* al que opone una fría actitud crítica. Es, sin duda, la más alta de las religiones, pero también la que tiene más objeciones ante el mundo moderno. Choca contra la visión racionalista de la filosofía y choca también contra la ciencia moderna, que no admite el milagro ni lo sobrenatural. La crítica histórica ha demolido su contenido histórico, desmitificándolo. Y es también contrario al movimiento histórico actual, porque el cristianismo admite verdades eternas, y el historicismo hace de la verdad *filia temporis:* las instituciones y creencias son todas relativas[13]. Y, sobre todo, el cristianismo es contrario a la cultura moderna, que es arreligiosa y no admite otra divinidad que como «una *sustancia fundamental* o fuerza que mima el universo»[14].

[9] Ibid., p.194: «Al inaugurarse la vida divina en el hombre, determina una solidaridad íntima y un proceso de unificación espiritual con toda la naturaleza, la cual encuentra, sin duda, su expresión más plástica *en el amor*».

[10] *La vida, su valor y significación,* tr. cit., p.188: «Todo desenvolvimiento de la vida espiritual tiene un carácter religioso aunque no se dé en forma explícita en la conciencia humana. Ibid., p.192: «Si la esencia de la religión consiste en establecer una relación directa entre el hombre y Dios, tendrá un carácter tanto más importante cuanto procure ponerse en contacto lo divino con el hombre haciéndole partícipe en la profundidad más íntima del espíritu».

[11] Ibid., p.194-5: «Pero además (la religión) penetra en nuestras relaciones con la naturaleza y la cultura, convirtiendo para nosotros el universo, de elemento extraño a inerte, en nuestro propio hogar *(Heimat),* permitiéndonos que, merced a los principios creadores, podamos tener *conciencia de él en nosotros,* cosa que comprueba principalmente el *arte.* La actuación de una vida divina en nosotros atestigua con toda seguridad que *tal amor,* tal proceso de *consustanciación con todo el universo,* puede germinar en la humanidad y convertirse en el espíritu de la vida».

[12] *El contenido de verdad de la religión,* tr. de E. OVEJERO Y MAURY (Jorro 1914). Pról. a la 4.ª ed. p.7-11. Sus otras obras sobre religión: *Esencia de la religión* (1901). *Problemas fundamentales de la religión del presente* (Berlín 1907).

[13] *El contenido de verdad de la religión,* ed. cit., p.14-41. Cf. p.30: «Ningún contenido de verdad puede tener un valor absoluto. Pero como la religión no puede renunciar a una verdad absoluta, toda sentencia de la historia es una sentencia contra la religión». Nos referimos en lo siguiente a las páginas de esta edición.

[14] Ibid., p.35.

Después de estos preámbulos, Eucken explaya la noción de la «*religión universal*», la única verdadera y que el mundo moderno parece admitir [15]. La religión no es algo intelectual, sino obra del sentimiento que «aspira a ser la fuente creadora de la religión» (p.63), si bien no se queda en puro sentimentalismo. De nuevo, largas reflexiones sobre la vida y su contenido, sobre la superioridad de la vida del espíritu, para buscar en ella la raíz de la religión. «Al luchar por la religión, luchamos por llegar a un concepto total de la realidad y de nuestra propia esencia» (p.68). Esta religión ha de fundarse sobre la vida integral, no sobre una supuesta revelación bíblica, como lo hacen las Iglesias. Se trata de la vida del espíritu en su momento superior en que alcanza lo supramundano. Y es religión «universal», y no meramente humana, por ser integradora de toda la realidad.

En esta religión universal no se habla de personalidad en Dios, que es antropomorfismo. La noción de persona supone limitación y sólo se aplica al hombre, piensa con el idealismo panteísta. Por eso, dice, debe hablarse de «lo divino» o la divinidad. De ahí su concepto de Dios, identificado con la vida en su plenitud espiritual como fondo de la realidad: «Para nosotros, la idea de Dios no es otra cosa que la vida absoluta, la vida total..., la vida espiritual en la plena posesión de sí misma y como fondo de toda realidad» [16].

En el mismo sentido resuelve la relación de Dios con el mundo, en clara formulación de un panteísmo en que la Divinidad se constituye como fondo de las cosas y conteniéndolas a todas [17]. Como, por otra parte, rechaza el panteísmo (absoluto), su concepción debe más bien situarse en el panenteísmo, diríamos, de tipo vitalista y ascendente en que todas las cosas se elevan, por la espiritualización del hombre, a la esfera de lo divino.

Por ello añade que la relación del hombre a Dios no ha de resolverse en términos de oposición, sino de mutuo desarrollo. Toda la vida humana se hace vida divina por su constante esfuerzo de evolución espiritual [18].

Tal es el concepto que presenta Eucken de su «religión universal» como cifra y contenido de su metafísica espiritualista, impregnada de un matiz de religiosidad. Su religión abarca la totalidad de la vida del espíritu en todas sus esferas culturales, en un esfuerzo constante de independencia y libertad, de renovación fecunda en valores personales y sociales. Tal religión no tiene necesidad de instituciones eclesiales. «En su

[15] Ibid., II: «Fundamentos de una religión universal» (p.59ss).

[16] Ibid., p.164-5. Cf. p.161: «El concepto de Dios no es otro que la vida absoluta, la vida en toda su elevación sobre el hombre y el mundo de la experiencia; la vida espiritual, que lleva a la plena posesión de sí misma y, a la vez, a la renovación de toda la realidad».

[17] Ibid., p.168: «Partimos también de la vida del espíritu, que es el fondo mismo de la realidad, la vuelta de la vida a su propia naturaleza; por consiguiente, desarrollándose el concepto de la divinidad del espíritu, debe enlazarse estrechamente con la esencia de las cosas, y esta esencia debe ser contenida y fundada en aquélla, y la *divinidad debe ser el Todo en el Todo*».

[18] Ibid., p.171: «Debemos rechazar toda exposición de lo divino y de lo humano, viendo en el desarrollo del uno el fortalecimiento del otro. Todos los conceptos de la religión poseen la nota de universalidad... La vida humana, hasta en sus simas de dolor y de culpa, es plena manifestación de una vida divina en cuanto manifiesta una aspiración a elevarse»

universalidad... la religión no necesita una organización especial, sino que puede penetrar y abarcar toda la vida social en una corriente indivisible» (p.178).

Al final de la obra vuelve sobre el cristianismo, urgiendo a que debe renovarse y transformarse en todo para adquirir esa forma nueva de religión universal[19]. La afinidad de esta teoría de Eucken con la doctrina y espíritu del krausismo, de una religiosidad panteísta de unión con el universo, es evidente. No es extraño que los krausistas hayan traducido con interés sus obras y difundido a Eucken en nuestro país, más quizá que en Francia y en Italia.

En el teólogo-filósofo ERNESTO TROELTSCH (1865-1923) se continúa la influencia de Eucken, y más aún de Dilthey y de Ritschl. Nacido cerca de Augsburgo, después de un trienio de ministerio fue profesor de Teología protestante en Gotinga, Bonn, Heidelberg y de Filosofía en Berlín desde 1915, en que sucedió a Dilthey. Entre sus principales obras destacan: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga 1901), *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlín 1924), y la última colección *Gesammelte Schriften* (Tubinga, 4 vols. 1922-25), compuesta de escritos sociales, filosóficos y religiosos.

El pensamiento central de Troeltsch es fundamentalmente historicista, y a este historicismo heredado de su maestro Dilthey permanece fiel en las distintas fases de su evolución ideológica. La historia moderna, dice, envuelve en el conjunto de sus análisis críticos de las fuentes todos los pueblos y todas las culturas, y resuelve todos sus dogmas en el flujo del acontecer histórico. El cristianismo es igualmente, y en todos los momentos de su historia, una pura manifestación histórica, como todas las grandes religiones. Ahora bien, «lo histórico y lo relativo son algo idéntico»[20]. Entonces todo el problema de Troeltsch es salvar los valores absolutos de la religión y del cristianismo del flujo de la historia y de la continua evolución. Teólogo liberal protestante de la corriente de Schleiermacher y Ritschl, el abandono del sobrenaturalismo teológico de su primera fase le inducía a buscar un anclaje metahistórico a través de la historicidad misma. La relativización de toda verdad, que fue la última palabra del historicismo, no puede satisfacer a Troeltsch, quien, sin renunciar a la concreción del hecho histórico en su individualidad, puesta en luz por el historicismo, trata, no obstante, de alcanzar normas que trasciendan el devenir de la historia.

La superación del historicismo, sin abandonar el campo mismo de lo histórico y de sus medios de conocimiento, constituyó así la meta de los esfuerzos de investigación de Troeltsch, según el título de su obra. El

[19] Ibid., p.442-472. Eucken se ha ocupado mucho del cristianismo, más que con simpatía, como algunos dicen, con ese mismo espíritu de crítica y desmitificadora interpretación de su doctrina. En *Las grandes corrientes del pensamiento* sistematiza toda la historia de la filosofía en tres corrientes: Helenismo, Cristianismo, Edad Moderna. El cristianismo es estudiado como una filosofía y una cultura en la historia. Y en la similar obra *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida* esboza, en capítulo final, p.506-526, en igual sentido su teoría de la religión. Afirma, entre otras cosas, que «hoy se siente tanta atracción por la religión como repulsa hacia la Iglesia».

[20] *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga [2]1912) p.52-58.

problema trató de resolverlo, primero, aceptando la cooperación entre el pensamiento filosófico y pensamiento histórico. Pero las leyes históricas no poseen más que una validez restringida y relativa, por lo que el problema de alcanzar valores de validez universal no quedaría resuelto. Se trata de trascender la relatividad de todo lo que es histórico, refugiándose en un fundamento metahistórico. Esto no era posible a través del conocimiento histórico-cultural, ya que el estudio de las colectividades individuales realizadas en la historia no conduce a conceptos normativos universales. Una superación del historicismo en el ámbito del mismo y sirviéndose de sus métodos cognoscitivos parece, pues, insoluble, y Troeltsch rehusaba fundar la universalidad del valor mediante el conocimiento conceptual abstracto.

En una fase última retornó a la especulación idealista para explicar también el devenir de la historia: El Absoluto es inmanente al proceso cósmico, pues en toda formación particular se revela un poco del Absoluto, el cual impulsa a realizaciones siempre más elevadas dentro de una *síntesis cultural dada*. La medida de valoración que marca el paso de cada síntesis cultural a una historia universal sería simplemente la idea formal de humanidad.

En el tema del devenir histórico del cristianismo, Troeltsch sostiene que «el nuevo protestantismo» marca el paso del sobrenaturalismo medieval, puesto en conflicto ya por la Reforma, al «moderno concepto de religión universal» que Eucken sostenía. Asimismo, este moderno cristianismo ha descubierto que «no existe ninguna ética cristiana absoluta», sino modelos cambiantes de normatividad cristiano-social adaptados a las nuevas condiciones socioculturales del mundo actual [21].

LUIS KLAGES (1872-1956) ha desarrollado una filosofía de la vida de signo netamente naturalista y de inspiración nietzscheana, en oposición a la dirección espiritualista de Eucken.

Nació en Hannover. Estudió Ciencias y Filosofía en Munich, doctorándose en Química. De las Ciencias pasó a los estudios de Psicología y de ahí a la Filosofía. Por el círculo de STEPHAN GEORGE (1863-1933), de Munich, conoció la filosofía de Nietzsche, que inspiró su concepción dionisíaca de la vida. Asimismo asumió del círculo romántico de J. J. Bachofen (1815-1887) la interpretación de lo mítico y los símbolos clásicos, que incorporó a su peculiar pensamiento gnoseológico y del lenguaje.

Klages mostró constante interés por los problemas de la expresión en psicología y en arte, y por las cuestiones de grafología y caracteriología. De docente privado, fundó en Munich «el Seminario para el estudio de la expresión» (1905), que en 1919 trasladó a Kilchberg, junto a Zurich. Allí residió hasta su muerte, alternando sus lecciones y conferencias en diversas universidades con la redacción de sus escritos.

[21] En *Gesammelte Schriften*, I. *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* p.974-986, y a lo largo del tomo II.

Bibliografía: Autopresentación en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, ed. R. SCHMIDT, II (Leipzig 1922); K. HEUSSI, *Die Krisis des Historismus* (Tubinga 1932); W. KÖHLER, *E. Troeltsch* (Tubinga 1941); A. WAISMANN, *E. Troeltsch o el drama del historicismo* (Córdoba, Arg. 1955); W. BODENSTEIN, *Neige des Historismus. E. Troeltschs Entwicklungsgang* (Gütersloh 1959); G. VON SCHLIPPE, *Die Absolutheit des Christentums bei E. Troeltsch* (Manstadt 1966); P. ROSSI, *Lo storismo tedesco contemporaneo* (Turín 1956) p.441-521, etc.

Entre las obras de Klages figura ante todo una serie importante de estudios sobre grafología y psicología del carácter, muy conocidos en el campo germánico. Desde la primera, *Die Probleme der Graphologie* (Leipzig 1910), a su obra básica sobre el tema *Die Grundlagen der Charakterkunde* (Leipzig 1926: 12.ª ed. 1964), con otras numerosas. Entre sus obras filosóficas destacan: *Von Wesen des Bewusstseins* (Leipzig 1921), *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* (Leipzig 1926), *Vom Kosmogonischen Eros* (Munich 1922) y sobre todo la obra fundamental en que elabora su filosofía de la vida, *Der Geist als Widersacher der Seele* («El espíritu como adversario del alma», 3 vols., Leipzig 1929-32)[22].

Pensamiento filosófico.—Sus ideas básicas sobre la vida están fundadas en su teoría de la *expresión*. Las expresiones en todas sus formas son manifestaciones de realidades anímicas; el estudio de las expresiones—los signos y todo tipo de gestos—revela la constitución anímica de los individuos, de los grupos humanos y de las épocas históricas. El fundamento del conocimiento humano es, pues, la ciencia de la expresión, sistematizada en una caracteriología. Klages ha analizado los elementos componentes del carácter, en que, según él, se encuentra una naturaleza, constituida por impulsos de toda índole; una estructura, constituida por la afectividad, el temperamento y la capacidad de exteriorización; y una materia, formada por las llamadas «facultades», tales como la voluntad y la inteligencia. La combinación de estos diversos elementos da lugar a diversos tipos caracteriológicos; esta tipología es diversa de las clasificaciones corrientes. Y la caracteriología será doctrina de las actividades y de las formas estructurales, en las cuales se manifiesta como carácter el yo individual.

El fundador de la grafología ha basado sus teorías de la expresión en una gnoseología de marcado tono idealista, que sería difícil de explicar. Supone Klages que el cuerpo conoce por «sensaciones», las cuales perciben sólo lo cercano y son siempre pasivas. El alma conoce por «imágenes» vividas, que se dirigen a lo lejano y son siempre activas. «El cuerpo es sólo un fenómeno del alma, y el alma es el sentido del cuerpo viviente.» El mundo se nos ofrece como un sucederse inagotable de formas e imágenes vividas. Esta realidad-vivencia es la que produce las imágenes, las cuales no son simplemente reproductoras de lo real viviente.

[22] Otras obras, *Grundlegung der Wissenschaft von Ausdruck* («Fundamentación de la ciencia de la expresión», 8.ª ed. Bonn 1964); *Handschrift und Character* («Escritura y carácter», 1917; 24.ª ed. Bonn 1956); *Mensch und Erde* (1920); *Vorschule der Charakterkunde* («Escuela de Caracteriología», Leipzig 1937); *Geist und Leben* («Espíritu y vida», Berlín 1935); *Vom Sinn des Lebens* («Sentido de la vida», Hamburgo 1944); *Vom Wesen des Rhytmus* («La esencia del ritmo», Leipzig 1944); *Die Sprache als Quelle der Seelenkunde* («El lenguaje como fuente de la ciencia del alma», Zurich 1948).

TRADUCCIONES: *Los fundamentos de la caracteriología* (Buenos Aires 1953); *Escritura y carácter* (Buenos Aires 1949).

Bibliografía: O. HERMANN, *Klages Entwicklung einer Characterkunde* (1920); GERDA WALTER, *Klages y su lucha contra el espíritu*, en *Revista de Occidente* (1930) p.265-94. 117-136; G. THIBON, *La science du caractère. L'oeuvre du Klages* (París 1933); C. WANDREY, *L. Klages Lebensphilosophie* (Munich 1933); M. BENSE, *Anti-Klages oder von der Würde des Menschen* (1937); E. BARTELS, *L. Klages, seine Lebenslehre und der Vitalismus* (Meiseinheim an Glan 1953); VARIOS, *Hestia. Beiträge zur Würdigung des Werken von L. Klages* (Bonn 1960); L. CSONKA, *La caratteriologia di L. Klages* (Bonn 1960); W. SCHÜRER, *L. Klages, Gedenkschrift* (1961).

La verdadera realidad es, no la vivencia ni tampoco lo experimentado en ella, sino la unidad radical de ambas manifestada a través de la imagen.

En el largo proceso evolutivo de la humanidad, la actitud para captar la realidad en su carácter originario de vivencia y suceso ha sido sometida al poder del intelecto, que ha ido depurando las imágenes primitivas de su aspecto vivencial hasta convertirlas en meros conceptos. De este modo, el primitivo *mundo vivido* se ha convertido en un *mundo pensado*.

Tal antagonismo gnoseológico entre *vivencia* y *concepto* radica en otro antagonismo más hondo, que introduce en el núcleo del pensamiento de Klages: es la oposición entre el *espíritu (Geist)* y el *alma (Seele)*. El espíritu es, para Klages, la expresión de lo racional, de lo trascendente, de lo que perturba y destruye la vida creadora del alma. En cambio, el alma, en cuanto irreductible a lo racional o lógico, a lo impersonal y objetivo, es una fuerza que se halla en comunión con la naturaleza viviente y que es capaz de crear símbolos y mitos. La identificación de lo anímico con lo vital y dionisíaco, y de lo espiritual con lo racional, lógico y demoníaco, es la misma distinción existente, según él, entre la vida y la muerte, la creación y lo creado, lo dinámico y lo mecánico.

Pues bien, el espíritu es un elemento extraño a la vida, que viene desde fuera a destrozar la unidad vital entre los dos polos inseparables del cuerpo y del alma: «de desalmar *(entseelen)* el cuerpo y de descorporeizar *(entleiben)* el alma, y así de matar la vida». Porque la vida es entendida como la vitalidad pura y desbordante de las fuerzas inferiores, la vida desnuda de espíritu, comprendiendo la vida inconsciente de las plantas y la de los animales, y cuyo símbolo es el Dionisos de Nietzsche. El espíritu destruye, según Klages, el mundo de los mitos y de las imágenes por la acción mecanizadora del concepto. De este modo queda detenido lo más propiamente viviente, personal e íntimo, pues el espíritu es en rigor la mayor despersonalización: «El espíritu juzga, mientras que la vida vive; el espíritu aprehende el ser, mientras que la vida vive el acontecer. El ser puro es inespacial e intemporal, y así también el espíritu; el acontecer es espacial y temporal, y así es también la vida...» [23] El hombre es el portador de la vida y portador del espíritu, disociado entre ambas fuerzas antagónicas, de modo muy diverso a como enseñaba San Pablo.

Qué sea el espíritu, puede verse en la matemática, la técnica, la lógica, que son sus manifestaciones. En todos estos campos se introduce el espíritu cortando el ritmo de la vida. Con sus distinciones conceptuales desfigura y destruye la realidad viviente, disolviéndola en esquematismos inmóviles. Klages pone incluso en duda que el entendimiento conozca la auténtica realidad, pues lo que conoce son los conceptos, que son un mundo de abstracciones artificiales, muy ajenas a la experiencia íntima de la vida. A su concepción nietzscheana de exaltación de la vida animal, que es llamado un naturalismo biologista, une, pues, Klages el eco del vitalismo irracionalista de Bergson.

Históricamente, el espíritu se manifiesta sobre todo en el *kosmos*

[23] *Der Geist als Widersacher der Seele* I (1929) p 68s.

noetós de los filósofos griegos desde Anaxágoras. Pero ha obtenido absoluto predominio con el cristianismo, cuya quintaesencia es puro espíritu y contra el cual se revela Klages, como antes su mentor Nietzsche. En cuanto a su entrada en el mundo de la vida, Klages alude a un «infortunio cósmico», aunque en realidad no cabe respuesta a la cuestión. Pero una vez que el espíritu está ahí, el proceso destructor de la vida se inicia fatalmente. El pronóstico de Klages sobre el proceso histórico de la humanidad es en extremo sombrío. Se cifra «en la lucha victoriosa del espíritu contra la vida, con el fin previsible del aniquilamiento de ésta». El hombre se ha convertido cada vez más en esclavo del espíritu y desertor de la vida exultante y dionisíaca, que está a punto de perderse, porque el espíritu mata la corriente arrolladora del vivir de la naturaleza. La huella funesta del espíritu se puede apreciar en la técnica, en la economía, en la civilización y en la política. Como solución, Klages propone el ideal de la vuelta a los pelasgos [24], a un mundo en que el mito tiene todavía lugar y en el que la realidad aparece en su carácter originario de vivencia.

Este naturalismo biologista de Klages, que reduce la vida a su dimensión inferior de vitalidad simple e inconsciente y degrada al hombre a un nivel infrahumano, encontró pronto fuertes críticas. Parece que recibió su inspiración del filósofo húngaro Melchor Palágyi (1859-1924), quien, además de su importante producción sobre lógica, en que preludia el logicismo formalista, y de sus especulaciones sobre el espacio y el tiempo, precedentes de la teoría de la relatividad, publicó estudios sobre la conciencia, que dieron paso a las teorías de Klages. Distinguía este autor los procesos físicos, los procesos vitales y los actos espirituales. Estos son discontinuos, extraespaciales y extratemporales, y por eso destruyen el proceso cósmico o acontecer real, que es continuo, y hacen incompleto su conocimiento. El espíritu destroza así el fluir de la vida. De ahí llegó Klages a su concepción antiespiritual.

Seguidor de Klages fue su amigo, filósofo husserliano, Teodoro Lessing (1872-1933), que escribió varias obras sobre historia de la cultura. En una de ellas, *Europa und Asia. Untergang der Erde am Geist* («Ocaso de la tierra en el espíritu», 1914), sostiene también que el espíritu arruina toda vida sana. Pero mientras Klages incide en pesimismo y nihilismo, Lessing opina que, por las creaciones de la técnica destructora y de cultura absurda, la vida sana se libera del envenenamiento del espíritu y, tras la ruina de toda cultura espiritual, el hombre vuelve a la vida de la naturaleza. Por eso, cuanto más favorezcamos el progreso, tanto más sanaremos por la catástrofe. Todo genio, pasando por la locura, vuelve de nuevo a la vida natural. Lessing, de raza judía, murió asesinado por los nazis.—Otro húngaro, filósofo y poeta, Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962), natural de Budapest, defiende un naturalismo biológico similar al de Klages. En su obra *Bauhüttenphilosophie* («Filosofía de la choza», Munich 1942) establece el concepto básico del «plasma», entendido como entidad biológica fundamental y a la vez super-

[24] En *Der Geist als Widersacher der Seele* III, 2: *Das Weltbild des Pelasgertums* (1932).

individual, capaz de individualizarse en toda suerte de entidades, desde el individuo humano hasta la nación y la humanidad. La conciencia es una tardía manifestación de este proceso de adaptación. Los pueblos germanos son los portadores del moderno desarrollo de tal realidad plasmática, que antes se había manifestado en la cultura mediterránea y en el Renacimiento. Su tendencia racista le llevó a afiliarse al partido nazi. La numerosa producción de sus dramas, novelas históricas y líricas se inspira en el mismo naturalismo biológico y robusta confianza en las fuerzas oscuras de la vida, que, a través de personalidades excepcionales, plasman nueva realidad.

El racismo.—En estrecha conexión con este vitalismo biologista y bajo sus mismas fuentes de inspiración, han surgido las teorías racistas, que tan funestos resultados han producido en el presente siglo. *Racismo* es, en general, la exaltación de la raza o grupo étnico, la tendencia a considerar toda civilización o cultura como manifestación de determinadas cualidades raciales. Y pueden darse diversos tipos de racismo, de exaltación patriótica de la superioridad de una raza sobre las demás; hay también un racismo del pueblo judío, algo más que un mero nacionalismo, como se ha declarado y reprobado poco ha en la ONU. Pero el racismo ideológico y de base biologista aparece en la historia como exaltación de la superioridad de la raza germánica o aria. Remontémonos a sus primeros teorizantes del siglo XIX.

JOSÉ-ARTURO, CONDE DE GOBINEAU (1816-1882), es el iniciador de la teoría racista. Nació cerca de París y murió en Turín. Fue diplomático y escritor. Su obra fundamental, en que expuso su doctrina, es el famoso *Essai sur l'inégalité des races humaines* (4 vols., París 1953-54). Dejó también algunos otros escritos [25]. Gobineau es un filósofo de la historia que se propone explicar la historia humana recurriendo a un principio unitario y total: tal es el principio étnico, capaz de prevalecer sobre todos los otros principios del proceso histórico: el moralista, estatal, la geografía y climatología. El valor primario y determinante de las civilizaciones se encuentra en la sangre que cada pueblo lleva en sus venas. Gobineau no reniega de este biologismo; antes bien, compara un pueblo con el cuerpo humano, y hace consistir el valor primordial de éste en su «vitalidad». En la raza se radican todos los valores (o disvalores), no sólo físicos, sino también espirituales. Cada raza tiene sus propios valores; hay razas superiores y razas inferiores; razas varoniles, tendentes a la organización estatal; razas feminéas, inclinadas al arte.

Gobineau está convencido de la superioridad de la raza germánica; es la más alta variedad del tipo blanco, superior a las otras variedades y, por supuesto, a los tipos amarillo y negroide. Superioridad física y espiritual que induce necesaria relación de subordinación. Pero es preciso mantener esta raza aria en toda su pureza, evitando sobre todo la contaminación semítica, pues su mezcla significaría necesariamente su

[25] Trad. esp.: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, por F. SUSANNA (Barcelona 1937). Cf. A. COMBRIS, *La philosophie des races du Comte de Gobineau et sa portée actuelle* (París 1937); A. B. DUFF y J. GAULMIER, *Études Gobiniennes* I (París 1966).

desaparición. Para Gobineau, toda la historia humana está atravesada de un perenne drama étnico, en que las razas se entrecruzan y, al mezclarse, degeneran. El principio étnico ario ya había cesado de ser puro, según él, en la edad de Cristo. De ahí que toda historia no sería sino una trágica carrera hacia la unidad niveladora de los pueblos, cada día más degradados y semejantes a bestias en su amorfa igualdad.

Las teorías de Gobineau obtuvieron gran resonancia sobre todo en la época de las dos guerras mundiales, en que numerosos defensores se interesaron por deducir las consecuencias políticas del imperialismo pangermanista y el racismo nazi.

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN (1855-1927) fue el pensador que, inspirándose en Gobineau, desarrolló aún más la teoría racista. Aunque de origen inglés, se educó en Alemania, estudiando Ciencias Naturales en Ginebra y Filosofía en Dresde, y convirtiéndose en gran admirador de la cultura germánica. Vivió en Viena y luego en Bayreuth, se hizo ciudadano alemán y desposó la hija de Wagner. Entre sus diversos escritos de filosofía, estética y sociología, destaca su obra fundamental, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts* («Los fundamentos del siglo XIX», 2 vols., Munich 1899; 14.ª ed. 1922), en que expone su concepción racista [26]. En ella intenta fundar una filosofía de la historia que determine la aportación de los diversos pueblos al progreso universal. Sus supuestos filosóficos son, como en Nietzsche, el vitalismo que establece el primado de la energía instintiva y de las potencias de la naturaleza. El factor étnico es el fundamento de todos los elementos de cultura, y la conclusión que deriva es la superioridad de la raza aria, encarnada en los germanos, en los que se encuentra la verdadera fuente de la creatividad humana. Obra suya serían las mejores épocas de la historia, como el Renacimiento, y ellos habrían creado la cultura decimonónica valiéndose de la poesía, del arte y de la filosofía de los griegos, del derecho de los romanos, de los motivos religiosos del judaísmo y cristianismo.

El mito del racismo pangermanista quedaba así ya formulado. Más tarde, con el nacionalsocialismo se desenvuelve en una especie de concepción monístico-biológica. Tal ilusión racista fue el fundamento de las ideas políticas de *Hitler,* que le llevaron a su tremenda obra demoledora. En su obra *Mein Kampf* opone esta posición racista al marxismo economista y nivelador de las razas humanas. Hitler establece el valor de la humanidad en sus primordiales elementos de raza. Pero rechaza la igualdad de las razas, proclamando su diversidad, y el valor mayor o menor en ellas, la superioridad de unas sobre otras. Esta superioridad racial y cultural se centraría sin duda alguna en el germanismo. Y de este reconocimiento se siente obligado a exigir, en conformidad con la

[26] Edición de *Obras completas, Gesammelte Hauptwerke,* 9 vols. (Munich 1923); *Briefe,* 2 vols. (1928). Cf. L. SCHRÖDER, *H. St. Shamberlain* (Munich 1918); A. ROSENBERG, *H. St. Chamberlain als Verkünder und Begründer einer deutscher Zukunft* (Munich 1927); F. BECKMANN, *H. St. Chamberlains Stellung zum Christentum* (Tubinga 1943). Sobre el racismo en general, M. BENDISCIOLI, *Neopaganesimo razzista* (Brescia 1937); J. EVOLA, *Il mito del sangue* (Milán 1937); S. BERACHA, *Le mythe du razisme* (París 1945); R. BINET, *Théorie du razisme* (París 1950); J. LAFARGE, *The Catholic Viewpoint on Race Relations* (Nueva York ²1960); R. G. SANTILLI, *Studi e ricerche sul razzismo* (Florencia 1966); F. ELÍAS DE TEJADA, *El racismo. Breve historia de sus doctrinas* (Madrid 1944), etc.

eterna voluntad que domina el universo, la victoria de la raza mejor y más fuerte, y la subordinación del peor y más débil.—ALFREDO ROSENBERG (1839-1946), erigido en máximo teórico del partido, pretendió dar más amplia justificación especulativa al racismo, especialmente en su obra *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (Munich 1933). En su monismo biológico, todo dualismo de lo ideal y lo real, de espíritu y materia, de creador y creatura, tiende a desaparecer, y la existencia emerge desde su nivel concreto exclusivamente como realidad biológica racial. Rosenberg refunde todos los elementos nietzscheanos y enseña que la raza nórdica, que encierra en sí los supremos valores de la vida y del poder vital, ha de aplastar a los que se opongan a que domine el mundo. El mismo pueblo y su Estado se convierten ahora en el superhombre y su dios. En cuanto a los semitas, son una raza degenerada que ha de ser sometida. La conciencia universal rechaza unánimemente este paganismo de la divinización de la raza, que destruye los más auténticos valores humanos y cuyas consecuencias catastróficas ha debido pagar la humanidad.

VITALISMO CULTURAL HISTORICISTA

Otro grupo de pensadores ha desarrollado la filosofía de la vida en un sentido netamente culturalista e historicista. La vida humana como tal y como distinta de la naturaleza se refleja y remansa en la cultura. Y la historia, que reflejaría el devenir de las culturas, se habrá de condensar en la explicación de la génesis y sucesión de los grandes hechos culturales. Una pomposa especulación filosófica sobre las culturas humanas estuvo muy de moda sobre todo en el primer tercio de este siglo.

OSWALDO SPENGLER (1880-1936) es el más destacado filósofo de la cultura en esta dirección vitalista. Nació en Blankenburg (región del Harz), estudió Filosofía en Munich y en Berlín, donde presentó su tesis sobre Heráclito, y enseñó unos años Matemáticas en un gimnasio de Hamburgo. En 1911 abandonó la enseñanza, estudió en Munich Historia, Etnología, Historia del arte y Política, y residió en adelante como escritor libre en Munich, donde murió. Imitando a su mentor Nietzsche, vivió solitario, aislado en su aristocrática soledad y despreciando a la plebe. Su obra fundamental, que obtuvo extraordinaria resonancia sobre todo en la Alemania vencida y decaída, es *Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (2 vols., Munich 1918-22, con numerosas ediciones y traducciones). Escribió también, aparte de su tesis sobre Heráclito, *Preussentum und Sozialismus* (Munich 1920), *Der Mensch und die Technik* (Munich 1931), *Jahre der Entscheidung* (1933). La colección de discursos y artículos *Reden und Aufsätze* (ed. H. KORNHARDT, Munich 1937) y otros trabajos menores [27].

[27] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia universal*, tr. de MANUEL GARCÍA MORENTE. 2 vols. (Madrid 1923; [11]1966); *El hombre y la técnica* (Madrid 1932); *Años decisivos*, tr. de L. LÓPEZ BALLESTEROS (Madrid 1938); *Heráclito* (1947).

Bibliografía: G. BRIEFS, *Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus* (Friburgo 1920), H. SCHOLZ, *Zum Untergang des Abendlandes. Eine Auseinandersetzung*

Decadencia de Occidente.—La doctrina spengleriana se condensa en esta su célebre obra, tan leída en el mundo en los decenios entre las dos guerras. En ella pretende dar una explicación filosófica de la historia universal, que no quiere ser una filosofía, porque Spengler tiene horror a teorías y sistemas y desprecia la filosofía profesoral. La obra, en efecto, nada tiene de discurso sistemático; presenta un laberinto complicadísimo de concepciones históricas y culturales en una abigarrada acumulación de datos históricos, de arte, de religión, de política de todas las épocas y países del mundo, en el más extraño desorden. La inflación y barroquismo culturalistas anegan el fondo de su pensamiento, que es oscuro y difícil de extraer.

Los supuestos filosóficos de su doctrina se centran en un *naturalismo* histórico de corte netamente *biologista,* que aboca a una interpretación relativista. Spengler repite que su original «filosofía alemana» se la debe a Goethe y, en menor cuantía, a Nietzsche. De Goethe, en efecto, toma no sólo su método de «la morfología comparada de las culturas», sino también su concepción metafísica de un principio vital y divino inmanente al mundo, una especie de vitalismo panteísta[28]. De Nietzsche proviene asimismo el fondo de su pensamiento vitalista, la exaltación de lo biológico, de las fuerzas elementales de la vida en continuo devenir evolutivo a través de ciclos eternos[29]. Su gnoseología se

mit O. Spengler (Berlín ²1921); A. MESSER, *O. Spengler als Philosoph* (Stuttgart 1922). A. FAUCONNET, *O. Spengler* (París 1925); M. SCHRÖTER, *Der Streit um Spengler* (Munich 1922); L. GIUSSO, *Spengler* (Nápoles 1935); E. GAUHE, *Spengler und die Romantik* (Berlín 1937); R. MASINI, *I rapporti tra la cultura e la decadenza de l'Europa. Da Hegel a Spengler* (Florencia 1948); H. S. HUGHES, *O. Spengler* (Nueva York 1952). A. HILCKMAN, *O. Spengler,* en *Les grands courants. Portraits* (Milán-París 1964) p.1415-43; A. M. KORKTANECK, *O. Spengler in seiner Zeit* (Munich 1962); A. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Filosofía y política de O. Spengler* (México 1960).

[28] *La decadencia de Occidente.* Introd. tr. de M. GARCÍA MORENTE (Madrid, Espasa-Calpe, 1966), p.83, nota: «La filosofía de este libro la debo a la filosofía de Goethe, tan desconocida, y en mucho menor cuantía, a la filosofía de Nietzsche. En las siguientes palabras no quisiera ver cambiada ni una tilde: "La Divinidad es activa en lo viviente, no en lo muerto; está en lo que deviene y se transforma, no en lo ya producido y petrificado. Por eso la razón, en su tendencia a lo divino, se aplica a lo que vive; el entendimiento se aplica a lo producido, petrificado, para utilizarlo" (ECKERMANN). En estas palabras se encierra toda filosofía».

[29] *La decadencia de Occidente,* c.V, fin, tr. cit., II p.575-6: «Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder y no por un principio. No hay, empero, otro poder que pueda oponerse al dinero sino ese de la sangre. Sólo la sangre superará y anulará al dinero. La vida es lo primero y lo último; el torrente cósmico en forma microscópica. La vida es el hecho dentro del mundo como historia. Ante el ritmo irresistible de las generaciones en sucesión, desaparece, en último término, todo lo que la conciencia despierta edifica en sus mundos espirituales. En la historia trátase de la vida, y siempre de la vida, de la raza, del triunfo para la voluntad de poderío; pero no se trata de verdades, de invenciones o de dinero. La historia universal es el tribunal del mundo; ha dado siempre la razón a la vida más fuerte, más segura de sí misma, ha conferido siempre a esta vida derecho a la existencia sin importarle que ello sea justo para la conciencia. Siempre ha sacrificado la verdad y la justicia al poder, a la raza, y siempre ha condenado a muerte a aquellos hombres y pueblos para quienes la verdad era más importante que la acción. Y la justicia más esencial que la fuerza. Así termina el espectáculo de una gran cultura, reasumiendo los hechos primordiales de la eterna sangre, que es la idéntica a las fluctuaciones cósmicas en sus eternos ciclos. El tiempo vence al espacio. El tiempo es quien, con su marcha irrevocable, inyecta el azar efímero de la cultura en el azar del hombre, que es una forma en que el azar de la vida fluye durante un tiempo, mientras en el mundo luminoso de nuestros ojos se abren los horizontes de la historia planetaria y de la historia estelar». Estas últimas palabras de su obra, que suelen citarse, condensan bien el fondo de su pensamiento metafísico, un naturalismo biologista de corte nietzscheano, en el que la vida, expre-

asemeja, en cambio, a la de Bergson. Como éste, distingue entre conocimiento intelectual e intuición. La filosofía, al separar radicalmente lo que se hace de lo hecho, el devenir de lo devenido, encuentra en la intuición vital (por él llamada *Tiefenerlebnis)* el órgano apropiado para el conocimiento de lo viviente, en oposición a la inteligencia, confinada al análisis de lo rígido y de lo muerto, a las cenizas que deja, después de arder, la llama de la vitalidad. Unicamente lo que está ya hecho, la naturaleza, puede ser conocido, es decir, determinado matemáticamente. En cambio, el devenir incesante de la historia no puede ser conocido, sino captado por esta intuición vital. Surge así la oposición entre *naturaleza* e *historia* y, análogamente, entre causalidad y destino, necesidad y libertad, civilización y cultura. Destino, libertad, cultura, pertenecen al viviente devenir histórico; causalidad, necesidad, civilización, a la naturaleza muerta.

En la aplicación de este esquema ideológico se desenvuelve su análisis del suceder y morfología de las culturas. Porque la filosofía tiene por objeto la vida en su devenir histórico, es decir, la historia universal. Esta vida histórica del hombre se desarrolla en su cultura. Spengler aplica entonces su método de la morfología biologista a las culturas. Estas son, como los organismos vivientes, plurales. No existe una cultura para toda la humanidad, porque tal humanidad, como objeto de la historia, no se da. Hay, pues, una pluralidad de culturas, como hechos inexplicables e irreducibles que nacen del alma creadora de los pueblos, generadora, desde el fondo de la angustia cósmica y en el seno de la tierra materna *(mutterliche Landschaft),* de sus propios mitos, símbolos, su arte y sus modos de pensar. La historia en sentido propio está limitada a estas culturas; antes y después de ellas no hay historia; los acontecimientos discurren con carácter ahistórico y el significado de los pueblos no rebasa los límites de lo meramente vegetativo.

Spengler distingue, en consecuencia, *ocho grandes culturas (Hochkulturen)* que hasta ahora han existido: la babilónica, la egipcia, la de India, la de China, la de Antigüedad clásica (helénico-romana o «apolínea»), la árabe («mágica»), la de Occidente («fáustica») y la maya de la América Central. Pero sólo describe en su peculiaridad las tres determinadas por el alma mítica del pueblo griego, la mágica o árabe y fáustica u occidental. Lo que hay de común a todas es la ley que sigue todo organismo vivo. Como las plantas, todas ellas tienen su florecimiento, madurez y muerte. Y la duración media de la vida de cada cultura es un *milenio,* ni más ni menos; la aparente supravivencia de algunas (India, China) se ha de explicar como una ilusión, como una continuación externa de unos despojos en los que ya no se encuentra vida. En virtud de este arbitrario milenarismo, el cristianismo no constituye, para Spengler, un organismo cultural propio; con el judaísmo y el Islam, el cristianismo primero y el de la patrística lo incluye bajo la cultura árabe o mágica, cayendo el resto bajo la fase occidental. Tan absurda disección en dos cristianismos delata la aversión a lo cristiano en general, pues en

sada en la sangre, es el principio cósmico inmanente al mundo que dirige, como voluntad de poder, todos los procesos de las culturas y el vivir del hombre en sus eternos retornos cíclicos.

su visión nietzscheana lo consideraba contrario al instinto creador de la vida.

Las culturas son esencialmente distintas entre sí y no se interfieren (un asiático no puede entender nunca a un europeo). No obstante esta independencia, las ocho culturas pasan en su curso por las mismas fases según las tres edades de la vida y según las cuatro *estaciones* del año. De ahí la teoría de «las cuatro edades de la cultura», examinadas por Spengler en Oriente, en la Antigüedad clásica, en el mundo árabe y en Occidente. Estas fases comprenden sucesivamente el período mítico-místico (primavera); la reforma o rebeldía contra las formas del pasado, con los comienzos de la formación filosófica, de una nueva matemática y el empobrecimiento racionalista de lo religioso (verano); la época de las luces y la confianza en el poder de la razón (otoño); finalmente, las ideas materialistas, escépticas y pragmatistas (invierno). Causa asombro el malabarismo de que hace alarde Spengler en sus complicadas tablas y largas descripciones para notar la homologación de todos los rasgos culturales en las cuatro grandes edades y en las cuatro principales culturas. Así, son equiparados o contemporáneos los *Vedas*, las tradiciones órficas y cosmogónicas, Orígenes, neoplatónicos, *Avesta*, Talmud y patrística, con Tomás de Aquino, mística y escolástica del Occidente, etc. Tales interminables homologaciones, que barajan artificiosamente datos y realidades históricas, no tienen consistencia alguna y nadie las tomó en serio.

La decadencia de Occidente es la consecuencia a que llega Spengler con su abigarrada morfología de las culturas. Desde 1800, el Occidente está en decadencia, en el invierno de su cultura. La *Kultur* viviente es sustituida por la *civilización*, pues la fuerza creadora de aquélla se extingue. Signo claro de esta decadencia es el actual racionalismo, que con sus conceptos abstractos y fórmulas matemáticas nos ha separado de la fuerza creadora de la vida, así como el materialismo, el escepticismo y las corrientes irracionalistas. El predominio de la ciencia y de la técnica, el cosmopolitismo, la democracia, el ateísmo, el igualitarismo socialista, son expresión de una edad decrépita.

Ante este anuncio de la inminente ruina de Occidente, Spengler sólo da como solución aceptar con frialdad estoica el destino de la historia, como el soldado romano de Pompeya. Pero en su «filosofía alemana» atenuó luego el pesimismo de esta predicción, anunciando para el futuro el *imperium mundi* regido por Alemania, como producto ineludible de la lucha por la vida y voluntad de poderío, que dará el triunfo al más fuerte. Spengler, al final, no ocultó sus simpatías por el nacionalsocialismo, pero rehusó inscribirse en el partido.

El tema de la decadencia de la cultura, de origen netamente nietzscheano, fue objeto de frecuentes reflexiones y debates en los años difíciles entre las dos guerras, y otros escritores compartieron el pesimismo de Spengler con sombrías predicciones sobre el futuro de la humanidad. Pero fue más general la repulsa de sus teorías, que no resisten a la crítica. Su visión global de la historia es una construcción grandiosa que admira por la riqueza de erudición y puntos de vista originales. Son, sin embargo, construcciones en gran parte arbitrarias,

que desfiguran la realidad histórica, la cual no va regida por esquemas apriórícos ni tiene su explicación en el simple materialismo biológico.

CONDE HERMANN KEYSERLING (1880-1946) es otro célebre filósofo de la cultura con similar orientación en la filosofía de la vida.

Nació en Kovno (Kaunas, Estonia). Estudió Ciencias Naturales en Ginebra, Heidelberg y Viena, después Filosofía en Berlín. Desde 1918 alternó las estancias en su castillo patrio de Raiküll con frecuentes viajes por Europa, Oriente y América. Desde 1920 residió habitualmente en Darmstadt, donde fundó una célebre «Escuela de la sabiduría» para una activa difusión de sus concepciones a través de dos revistas, como órganos de esta *Schule der Weisheit*. De sus continuos viajes son producto sus más célebres obras, en las que ofrece descripciones e interpretaciones de las culturas alternando con consideraciones filosóficas de su peculiar «sabiduría». Fue la figura más notable de la filosofía alemana no académica y sus obras tuvieron difusión mundial. Entre ellas (traducidas en gran parte al español, sobre todo en Sudamérica) destacan: *Das Gefüge der Welt* (Munich 1906), *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (Munich 1919), *Schöpferische Erkenntnis* (1922), *Philosophie der Kunst* (Darmstadt 1920), *Die Neuenstehende Welt* (1926), *Das Spektrum Europas* (Heidelberg 1928), *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt* (1930), *Sudamerikanische Meditationen* (Darmstadt 1934), *La vie intime* (París 1933), *De la souffrance à la plénitude* (1938), *Reise durch die Zeit*, 2 vols. (Innsbruck 1948)[30].

Cultura y sabiduría.—La filosofía, para Keyserling, es creación del propio ser espiritual, análogamente a la plasmación de una obra de arte. En sus doctrinas afloran motivos de las concepciones de Kant, Bergson, Simmel, Dilthey, Spengler, pero elaborados de modo personal. Su primer criticismo kantiano evolucionó pronto en una filosofía «del *sentido* del mundo» y de la vida.

Keyserling se opuso al atomismo mecanicista y al intelectualismo en nombre de una especie de «primado de la vida y de la creación». La «vida», para él, no es exclusivamente la vida biológica, ni tampoco una entelequia metafísica; es un impulso creador, que da lugar a un «conocimiento creador», el cual se manifiesta con particular vigor en la obra de arte, pero que puede manifestarse asimismo en el pensamiento científico y, desde luego, en el filosófico. Por eso «la sabiduría» es, por su naturaleza, actividad, no de orden teórico, sino vital y práctico. Por otra parte, el hombre no es una entidad abstracta, sino una existencia concreta que se manifiesta en innumerables creaciones culturales en la en-

[30] Edición de *Obras completas*. *Die gesammelten Werke*, 6 vols. (Darmstadt 1956ss). TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Diario de la vida de un filósofo*, 2 vols. (1929); *El conocimiento creador*. *La filosofía del sentido* (1930); *Renacimiento* (1931); *Europa. Análisis espectral de un continente* (1929); *Norteamérica liberada* (1931); *Meditaciones sudamericanas* (1933); *La vida íntima* (1934); *El mundo que nace* (1934); *Hombres simbólicos* (1940); *Del sufrimiento a la plenitud* (1947).

Bibliografía: P. FELDKELLER, *Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen* (Darmstadt 1922); M. BOUCHER, *La Philosophie de H. von Keyserling* (París 1926); M. G. PARKS, *Introduction to Keyserling* (Londres 1934); R. RÖHR, *Graf Keyserlings magische Geschichtsphilosophie* (Leipzig 1934); A. DE LA MASSA, *Keyserling o de la creatività* (Florencia 1941); V. N. ORTIZ, *Keyserling y la escuela de la Sabiduría* (México 1948).

tera superficie de la tierra y en el curso de la historia. Conocer al hombre creadoramente y conocer su experiencia cósmica requiere, por consiguiente, adentrarse en dichas creaciones culturales e interpretarlas.

Típico es, por ello, en Keyserling su concepto capital de sentido (*Sinn*), que está en estrecha conexión con su interés por las culturas orientales. Según él, la percepción del «sentido» está todavía viva en los pueblos orientales, mientras que apunta a desaparecer en Occidente a causa de la progresión y peligrosa mecanización e intelectualización del hombre occidental. Pero el sentido solamente puede descubrirse por medio de una intuición peculiar, por una hermenéutica especial de los símbolos y mitos. La inteligencia, que pretende abarcar la realidad, es, para él como para Bergson, el instrumento que solamente permite medirla. El sentido es, en cambio, lo que el oriental ha aportado de eterno a la cultura. Una compenetración del espíritu oriental con el occidental sería así lo único que podría proporcionar al hombre el descubrimiento de su personalidad, de las fuerzas que obran en el fondo íntimo y radical de su persona.

Por eso Keyserling propugna un conocimiento de «sabiduría» que, en vez de subordinarse unilateralmente a la medida, se oriente primordialmente hacia el sentido. Y «el *logos* es el principio que confiere el sentido». A través de una hermenéutica de las expresiones deberá descubrirse el sentido, que no es una realidad hecha, un ser en sí mismo, sino un mundo esencialmente abierto, consistente en un proceso creador y expresivo interminable; no es únicamente la realidad que «hay», sino más bien la que puede haber. Tal será el verdadero principio, el fundamento de todo ser y todo devenir. La metafísica de Keyserling termina así en el principio vital bergsoniano que deviene y en el relativismo de las culturas.

ARNOLD J. TOYNBEE (1889-1975) sigue la línea de Spengler en el intento de ofrecer una interpretación de la historia universal desde el punto de vista de las civilizaciones o culturas y de presentarnos una panorámica grandiosa de las mismas.

Nació en Londres de una familia liberal y de historiadores. Su afición a la historia le vino, dice, desde su primera infancia. Estudió en Winchester y luego en el Balliol College de Oxford, sobre todo Letras clásicas: quince años el latín y doce años griego, declara. Enseñó algunos años Literatura e Historia griegas en Oxford hasta el comienzo de la primera guerra mundial. Al acabar la guerra enseñó Literatura bizantina e Historia contemporánea en la Universidad de Londres (1919-24). Desde 1925 dirigió el Instituto de Estudios Internacionales adscrito a dicha Universidad, alternando con algunas funciones de Política internacional. Sus primeros trabajos, *The New Europa* (Londres 1915), *Greek Civilization and Character* (1924), *Greek Historical Thought* (1924), reflejan temas de actualidad internacional y más su formación en el helenismo clásico. Lentamente fue madurando su plan de una visión de conjunto de la historia del mundo y haciendo acopio de datos. Fruto de su paciente y continuo trabajo fue su magna obra, de resonancia mundial, *A Study of History*, en 12 partes o volúmenes (Londres-Oxford, I-III,

1934; IV-VI, 1939; VII-X, 1954; XI, 1959; XII, 1961, con *Reconsiderations*, Atlas histórico y otros apéndices). De ella publicó más tarde un amplio y fiel compendio D. C. SOMERVELL, *Abridgement* (Oxford, vol.I, 1946; vol.II, 1957). Desde esta base, Toynbee prosiguió más tarde sus estudios y análisis sobre la situación presente de la civilización occidental, con los ensayos *Civilisation and Trial* (Oxford 1948), *War and Civilisation* (1950), *The World and the West* (1953), interesándose asimismo por el tema religioso en *An Historian's Aproach to Religion* (1956), *Christianity among to Religion* (1958). Al final, el mismo Toynbee ha redactado su propio «Compendio», muy personal y nutrido de nuevas reflexiones, *A Study of History* (Oxford 1972), que sirviera de prólogo a la nueva edición, brillantemente ilustrada, de toda la obra [31].

Filosofía de la historia.—La grandiosa síntesis de Toynbee no es simplemente una obra de historiador, sino de un filósofo de la historia que trata de ofrecer una interpretación del acontecer histórico universal sobre supuestos metahistóricos. Ha sido, sin duda, estimulado en la realización de su plan y en muchos aspectos de su esquema por la obra anterior de Spengler, aunque lo lleva a cabo por otros caminos y con mayor rigor sistemático y riqueza de erudición histórica. En su «Compendio» declara que el estímulo inmediato para su obra le vino de sus investigaciones sobre la Grecia clásica y su historiador Tucídides, quien, lo mismo que Herodoto y Polibio, «escribió una historia panorámica de todo el mundo que abarcaba su propio horizonte». La historia helénica le sugirió su análisis comparativo con la moderna historia del mundo occidental, cuyas trayectorias discurren paralelamente, lo que permite estudiarlas de forma comparativa. Ambas historias serían «contemporáneas» en el sentido spengleriano del término. De ahí pasó al análisis comparativo con las otras civilizaciones, cuyo número tanto amplió sobre la enumeración de Spengler.

[31] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS. Las obras de Toynbee han sido traducidas y publicadas casi todas en la Ed. Emecé de Buenos Aires: *Estudio de la historia*, tr. de J. PERRIAUX, en 23 vols. (Buenos Aires 1951-1966); *Estudio de la historia. Compendio*, por D. C. SOMERVELL, 2 vols. (Buenos Aires 1952, 1959); *La civilización, puesta a prueba* (1949); *Guerra y civilización* (1951); *El mundo y el Occidente* (1953); *El historiador y la religión* (1953); *El Cristianismo entre las religiones del mundo* (1960); *La civilización helénica* (1960); *De Oriente a Occidente* (1960); *Los Estados Unidos y la revolución mundial* (1961). Aparte *Historia*, compendio último de Toynbee, tr. de V. VILLACAMPA (Barcelona 1975).

Bibliografía: J. C. RULE-B S. CROSBY, *Bibliography of Works on A. Toynbee*, en *History and Theory* (1965); O. ANDERLE, *Das universal-historische System A. Toynbees* (Francfort-Viena 1955); P. ROSSI, *Indagine storica e visione della storia in A. Toynbee* (Turín 1952); VARIOS, *Toynbee and History. Critical Essays and Reviews* (Boston 1956); VARIOS, *L'Apport d'A. Toynbee*, en *Diogène* (París 1956); L. DUJOVNE, *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee* (Madrid 1958); F. ALVAREZ GONZÁLEZ, *A. Toynbee y su filosofía de la historia* (1956); V. R. HAYA DE LA TORRE, *A. Toynbee frente a los panoramas de la historia* (1957); E. T. GARGAN, *The Intent of Toynbee's History* (1961); V. FÁBREGA, *Toynbee y el problema del pluralismo religioso de la historia* (Barcelona 1962); J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (Madrid, *Obras completas* t.IX 1962) p.13-226.

Pero el peso central de las indagaciones de Toynbee recae sobre esas dos civilizaciones ejemplares, por relación a las cuales prosigue su estudio comparativo.

El fondo de su pensamiento filosófico se insinúa como *una filosofía de la vida.* Toynbee cree en un principio o impulso vital, como una «chispa divina» que alienta y vivifica el mundo. Y admite el evolucionismo universal de la vida. Pero la vida se expande no sólo en la multiplicidad de los organismos vivos, sino también y de modo eminente en la vida del espíritu, que se manifiesta en la multiplicidad de las sociedades y civilizaciones y en todo el acontecer histórico. El biologismo de Spengler se trueca más bien, en él, en un general sociologismo, con fuerte dosis de empirismo inglés. Lo que cuenta más en su atención indagadora no son los valores estéticos de las culturas, sino las sociedades y la vida socio-política y económica de las mismas, sus principios de organización, poderes y gobierno. Esto al menos en la primera parte de su obra (vol.I-VI), que lleva más fuertes dosis de historia empírica.

El estudio de la historia va destinado a mostrar cuáles son «los campos inteligibles» de la comprensión histórica. Estos campos no son las naciones en sentido moderno, ni el supuesto curso unitario y continuo de una progresiva historia universal; son las «sociedades, unidades históricas que comprenden la totalidad de pueblos unidos bajo una civilización común. Los pueblos primitivos son sociedades, pero no civilizaciones. Estas civilizaciones son, en términos relativos, un fenómeno reciente en la historia humana, habiéndose originado la primera de ellas no hace más que seis mil años. El enfoque de Toynbee de la historia humana es también culturalista. No se define o explica por los acontecimientos que se suceden en el tiempo, sino por los productos de la creatividad humana que son las civilizaciones; éstas comprenden no sólo los productos puros del espíritu—arte, literatura, filosofía, religión—, sino todas las producciones de la operatividad creadora: la agricultura, la vida social, económica, política, etc.

No hay una historia de la civilización, sino que el curso universal de la historia parece pronto escindido en pluralidad de grupos culturales o civilizaciones. A su investigación aplica entonces el mismo proceso biológico de Spengler: todas ellas están sometidas al mismo proceso de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. Igualmente les atribuye la misma ley spengleriana de la «comparabilidad» de las civilizaciones y «la contemporalidad» de las mismas. Toynbee sostiene que todas ellas deben ser consideradas, para los fines del análisis, como

filosóficamente contemporáneas y equivalentes, es decir, como «especies» civilizadas de sociedad, así como la antropología trata y estudia las sociedades primitivas.

Este método comparativo y unitario es el que emplea en su obra. Al comienzo de la misma (vol.I c.2) y en sus tablas adjuntas presenta la enumeración y rasgos característicos de las *veintiuna civilizaciones* que ha identificado a través del procedimiento de indagar las relaciones de filiación y paternidad entre unas y otras. Estas son, según el orden de la tabla: la Egipcíaca, Andina, Sínica, Minoica, Sumérica, Maya, Yucateca, Mejicana, Hitita, Siríaca, Babilónica, Iránica, Arábiga, del Lejano Oriente principal y japonés, Indica, Hindú, Helénica, Cristiana, Ortodoxa principal o rusa y Occidental. Aparte de esas señala diversas civilizaciones «abortadas» y otras «detenidas». El trabajo de identificación quedaba, sin embargo, abierto, pues al final llega a descubrir otras más. «En 1961 pude identificar 31 y ahora puedo añadir las civilizaciones de Africa» [32].

Pero Toynbee no ha llevado a cabo descripción ordenada y sistemática de cada una de ellas. Las analiza conjuntamente, según dicho método. Todo el rico arsenal de datos históricos, reflexiones y lucubraciones acumulado lo proyecta sobre el esquema biológico citado de génesis, crecimiento, colapso y desintegración de las civilizaciones, más otro conjunto de relaciones, contactos y demás variedad de fenómenos comunes que encuentran en todas las civilizaciones. No es un trabajo descriptivo de historiador, sino una generalización de leyes y procesos que dirigen la marcha de las civilizaciones, y que empíricamente pretenden probarse por la aportación de datos en torno a cada una de ellas.

Fundamental y decisivo es el principio que explica el origen o creación de una civilización. Toynbee rechaza el determinismo biológico de Spengler y la versión cíclica del mismo como ley suprema de nuestra historia humana. La libertad se inserta en la necesidad universal como factor causal que lleva a las civilizaciones hacia el progreso. Esta autodeterminación preside ya el nacimiento de las mismas a través del mecanismo del «desafío» o «incitación» y «respuesta» *(Challenge* and *Response)*, que Toynbee presenta como la clave de la comprensión histórica. Cuando un grupo de hombres consigue dar a la «incitación» del contorno una «respuesta» eficaz, siempre imprevisible porque no va determinada, sino provocada por las circuns-

[32] *La historia*. Compendio de 1972 (Barcelona 1975) p.498. Cf. p.6.

tancias existentes, nace una civilización. Cuanto más duras y difíciles son las condiciones de ese medio ambiente—geográficas, climáticas, de ataques de otros grupos—, mayor es el estímulo en la respuesta de la creatividad humana, y surgen las civilizaciones más brillantes. Igual principio de autodeterminación rige el crecimiento de las mismas, pues ciertas civilizaciones, una vez nacidas, abortaron o se detuvieron en su marcha porque faltó en ellas el estímulo de superación de los obstáculos en su progreso hacia la autodeterminación. Las civilizaciones se consolidan por el fenómeno de la *mimesis*, según el cual las masas imitan y asimilan las creaciones de las minorías selectas.

El colapso y desintegración de las civilizaciones proviene también del fracaso de la autodeterminación. Esta disolución puede sobrevenir a través del mismo mecanismo; cuando un «desafío» o reto provoca una «respuesta» sin éxito, genera otra tentativa que termina de nuevo en el fracaso, y así sucesivamente. Mientras que en el desarrollo las respuestas que los distintos miembros de la civilización daban a los sucesivos obstáculos aparecían diferenciadas o adaptadas a los nuevos fines, en la disgregación tienden a estandarizarse, dando lugar a un «Estado universal», por un lado, y a un conjunto de bandas de bárbaros, por otro, que pueden formar los anillos de unión con nuevas civilizaciones «afiliadas». Toynbee admite, en efecto, seis civilizaciones originarias; todas las demás son afiliadas o derivadas de ellas. Y el proceso de nacimiento de las nuevas civilizaciones es siempre análogo. Comienzan por una *Völkerwanderung*, emigración de pueblos bárbaros, o «proletariado externo», que destruyen un Estado universal preexistente de la civilización anterior y heredan de ella una Religión universal creada por el «proletariado interno» de aquélla (son las gentes profesionales sojuzgadas por su poder y creadoras de su cultura). A esto siguen siglos de caos, tras del cual vienen siglos lentos de formación interrumpidos por tiempos revueltos, los cuales terminan en que una de las naciones sojuzga a las demás y crea el poder público o Estado universal, con una *Pax oecumenica* de donde surge, brotando de sus nuevos proletarios internos, una Religión universal.

Bien claramente se trasluce que Toynbee ha ideado tan singular teoría sobre el *modelo* del Imperio romano y de la universal religión sincretista del paganismo helenista formado en él. Tal fue el objeto primero de sus estudios, así como la convicción de que la civilización cristiana occidental fue derivada de ese modelo grecorromano. Ello le indujo a aplicar el mismo

esquema a sus investigaciones sobre las demás civilizaciones. En todas ellas encuentra las mismas fases de formación y elementos del modelo: un Estado universal, una Religión universal que son las grandes religiones, similares invasiones de bárbaros, etc. Mas los datos históricos probativos de tal reiterativo fenómeno histórico no pueden ser más que dudosos y de vaga o remota aplicación.

En los volúmenes sucesivos ha estudiado el autor de modo especial los Estados universales, las Iglesias universales; las llamadas «edades heroicas», las relaciones o encuentro de las civilizaciones en el espacio y tiempo, así como las consecuencias que, de esta visión de la historia universal, se deducen para las perspectivas sobre el futuro de nuestra civilización occidental, que ha adquirido una dimensión mundial. Toynbee rechaza el pesimismo spengleriano y no comparte tampoco el «optimismo» victoriano. La muerte acecha siempre a todo ser viviente [33]. Pero nuestra civilización occidental no tiene por qué ser aniquilada, aunque tampoco podrá deparar a la humanidad un futuro eterno feliz a causa del «pecado original» y de un futuro mortal inevitable. El mundo occidental deberá esforzarse por crear, para sobrevivir, un acercamiento y armonización de todas las concepciones contendientes para establecer, en la paz, un futuro orden mundial.

Para ello, Toynbee ha asignado un momento decisivo a su doctrina de las religiones universales. Son las que permiten cerrar la brecha abierta entre las civilizaciones. Estas grandes religiones trascienden las limitaciones de las sociedades y pueden convertirse en clave para la comprensión de la historia como una «empresa con propósito», como un vehículo que puede marchar cíclicamente, por el movimiento de sus ruedas, pero siempre de alguna manera hacia «adelante», de acuerdo con algún «plan divino». Esta es «la significación de la historia para el alma», que al principio consideró como encarnada de una manera especial en el cristianismo, pero que luego ha considerado igualmente encarnada, y con los mismos títulos, en las otras grandes religiones. Toynbee, en efecto, no obstante la religiosidad que rezuma su obra, no parece tener comprensión alguna para el carácter divino del cristianismo como religión sobrenatural. En su metódica empirista e historicista la considera siempre como una institución humana, y producto de las civilizaciones como las otras formas religiosas, aunque la más perfecta. Sus apreciaciones sobre el cristianismo no tras-

[33] Ibid., p. 508: «La muerte es la respuesta universal, ineluctable y decisiva a la audaz declaración de independencia formulada por la vida».

cienden este nivel positivista, y no le presenta en alguna perspectiva de origen divino, ni reconoce la divinidad de su Fundador, salvo las expresiones corrientes del lenguaje cristiano de los textos bíblicos. Y, en el párrafo final de su obra, se refugia su religiosidad en un vago deísmo de aceptación de algún Principio divino inmerso en el mundo, al cual puede el hombre llegarse por los distintos caminos religiosos [34].

En el plano científico han sido unánimes la admiración y aplauso suscitados por la universal sistematización histórica de Toynbee, por el ingente arsenal de datos aportados sobre la historia del mundo y, más aún, por los brillantes juicios y valiosas observaciones recogidas sobre el acontecer histórico, que conservan una gran actualidad. Mas, como explicación científica de la historia universal, las críticas han sido muy frecuentes de parte de los especialistas, que la han calificado de «metahistoria», de «teología», metafísica o simple apologética religiosa. Tal apreciación global de la marcha de la civilización, desde el endeble principio de «incitación-respuesta», por fuerza ha de pecar de simplificación deformadora de la infinita complejidad de los hechos históricos. Tampoco tendrá solidez consistente como filosofía de la historia, dada la complejidad enorme de leyes, fuerzas y corrientes que actúan en el acontecer histórico. El mismo Toynbee en su final tomo de *Reconsiderations,* ha reconocido el valor *relativo* inherente a todo estudio histórico de la amplitud del suyo, admitiendo muchos de sus fallos y dejando la puerta abierta a ulteriores estudios.

Los autores extranjeros suelen insertar en esta corriente de la filosofía de la vida, de la cultura y de la historia a nuestros dos más grandes filósofos modernos, MIGUEL DE UNAMUNO (1864-1936) y JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955). Tienen en parte razón, porque ambos se sitúan en este gran movimiento vitalista de la moderna filosofía. Pero son bien parcos e injustos en la apreciación de los méritos de los dos insignes filósofos hispanos. Ambos son pensadores independientes que des-

[34] Ibid., p.509. «La compasión de Buda y del *Bodhisattva* abre el camino a una trascendencia del mundo de los fenómenos hacia un estado de evasión *(nirvana)* o mortificación del deseo que aniquila el dolor. Traducida en términos deístas cristianos, la realidad que se refleja en la compasión es el Dios de Juan, que ha amado tanto al mundo que le ha dado a su único Hijo, y es el Dios desconocido de Marción, voluntariamente sometido a la prueba, a fin de rescatar un mundo de cuyo mal no es responsable en absoluto. ¿Cómo es posible que *la realidad suprema, que disimulan los fenómenos, se revele bajo tantas apariencias distintas?* ¿Qué tienen de común la aniquilación en la muerte, la evasión en el *nirvana* por la trascendencia del Yo y la entrada en la comunión de los santos? A primera vista, estas tres maneras de aprehender la realidad suprema parecen irreconciliables: pero, reflexionando sobre ello, advertimos que cada una persigue un fin idéntico. Todas atestiguan que el pecado, el sufrimiento y la tristeza de los seres humanos... tienen como causa la pérdida de la realidad eterna, velada por los fenómenos. Redescubrir esta realidad es el único y soberano remedio a todos los males de nuestro mundo miserable».

bordan ampliamente la línea meramente vitalista por otros varios aspectos originales de su aportación doctrinal y merecen sendos capítulos aparte en la historia de la filosofía universal. Nosotros los hemos tratado ampliamente en la *Historia de la Filosofía española* que editamos ultimando la obra del P. G. Fraile. No se llenaría la grave laguna de esta historia general si no se la viera completada, en estos como en los demás autores, por dicha obra.

CAPITULO V

Nuevas formas del idealismo moderno

Hemos hablado ya del florecimiento del neokantismo en los primeros decenios de este siglo, de las direcciones originales que asumió y de sus distintos cultivadores. Paralelamente, el idealismo hegeliano, cuyo renacer en las últimas décadas del siglo XIX hemos descrito en el volumen anterior de esta *Historia* (cf. c.15), se va a prolongar por distintos países en la primera mitad del siglo XX, extinguiéndose por completo en su segunda mitad. Toca ahora la recensión de estos neoidealistas, que sólo por la división cronológica de la nueva centuria los separamos de la misma corriente del siglo anterior.

Neoidealismo italiano

El mayor impulso del movimiento idealista en nuestro siglo tuvo lugar en Italia, donde ya vimos floreció con gran vigor en los últimos decenios del siglo pasado, siendo Spaventa su principal representante, como se dijo. En el actual va a recibir un nuevo empuje por obra de los dos grandes filósofos italianos, Giovanni Gentile y Benedetto Croce, que arrastran en pos de sí una brillante escuela de seguidores e imitadores. Ambos son contemporáneos, ligados entre sí durante años por lazos de amistad y colaboración, pero cuyo pensamiento idealista marcha después, no sin mutuas polémicas, por líneas divergentes e igualmente originales. Los dos se adhieren con rigor al idealismo de Hegel, cuyo sistema pretenden reformar y acomodar a nuestra época, por una renovación de la dialéctica que excluye, con el abandono de las innumerables series de tríadas, la consideración del pensamiento lógico y de la naturaleza, y se detiene exclusi-

vamente en la realidad espiritual. El idealismo de ambos se distingue después entre sí, en cuanto que el de Gentile es subjetivismo absoluto, y el de Croce, un historicismo absoluto, coincidiendo ambos en la negación radical de la trascendencia y la reducción de toda realidad a la pura actividad espiritual. En tal sentido se insertan a la vez en la corriente espiritualista italiana.

JUAN GENTILE * (1875-1944) es el iniciador y máximo exponente de este idealismo italiano.

Vida y obras.—Nació en Castelvetrano (Trapani, Sicilia). Estudió en la Escuela Normal de Pisa, siendo discípulo del hegeliano D. Jaja, que le inició en el idealismo de Spaventa. Fue profesor en las universidades de Palermo (1906-1913), de Pisa (1914-1916) y de Roma desde 1917. El absolutismo latente en toda forma de idealismo romántico le condujo a ver en el nuevo régimen fascista que se inauguraba la expresión misma de la racionalidad absoluta y adherirse a él, que llegó a convertirle en su máximo representante cultural. Fue nombrado ministro de Instrucción Pública (1922-24), en cuyo cargo fue autor de una profunda reforma del sistema educativo, llamada «reforma Gentile». Durante veinte años colaboró con B. Croce en la revista de éste, *Critica,* y a su vez fundó y dirigió (1920-43) la revista *Giornale critico della filosofia italiana,* que puede considerarse como «órgano» de la escuela gentiliana. Ejerció otros importantes cargos públicos y fue promotor y director de varias instituciones culturales, como la *Enciclopedia Italiana.* Su adhesión hasta el final a la causa fascista le acarreó un trágico desenlace. Fue asesinado por los partisanos en el umbral de su casa, en Florencia, el 15 de abril de 1944.

La producción científica de Gentile fue muy vasta y fecunda. Expuso por primera vez el principio de su filosofía en el ensayo *L'atto del pensare come atto puro* (1912) y definió en seguida su posición frente a Hegel en *La riforma della dialettica hegeliana* (Messina 1913). Su obra fundamental, en que expone el sistema, es *Teoria generale dello spirito*

* **Bibliografía:** V. A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di G. Gentile* (Florencia 1950; ID., *Rassegna degli studi gentiliani più recenti,* en *Giorn. di Metafisica* (1955) n.1; E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di G. Gentile* (Milán 1922); VARIOS, *G. Gentile. La vita e il pensiero,* 12 vols. (Florencia 1948-67, estudios e investigaciones); V. LA VIA, *L'idealismo attuale di G. Gentile* (Trani 1925); R. W. HOLMES, *The Idealism of G. Gentile* (Nueva York 1937); P. ROMANELLI, *The Philosophy of Gentile* (Nueva York 1938); ID., *La polémica entre Croce y Gentile* (tr. esp. 1946); U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici* (Florencia 1930); G. BONTADINI, *Dall'attualismo al problematicismo* (Brescia 1946); ID., *Dal problematicismo alla metafisica* (Milán 1952); M. CIARDO, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo: l'idealismo attuale* (Bari 1948); A. GUZZO, *Croce e Gentile* (Lugano 1953); U. SPIRITO, *Note sul pensiero di G. Gentile* (Florencia 1954); V. VETTORI, *G. Gentile* (Florencia 1954); V. A. BELLEZZA, *L'esistenzialismo positivo di G. Gentile* (Florencia 1954); M. F. SCIACCA, *Dall'attualismo allo spiritualismo critico* (Milán 1962); G. MORRA, *La scuola gentiliana e l'eredità dell'attualismo,* en *Theoria* (1963) n.1-2; C. LICITRA, *La storiografia idealistica* (Roma 1925); M. CIARDO, *Natura e storia nell'idealismo attuale* (Bari 1949); M. A. GIGANTI, *Storia e storia della filosofia in G. Gentile* (Palermo 1959); V. A. BELLEZZA, *La problematica attualistica della storia* (Florencia 1968); F. PUGLISI, *La concezione estetico-filosofica di G. Gentile* (Catania 1955); L. LEGAZ Y LACAMBRA, *La filosofía jurídica de G. Gentile* (Barcelona 1947); A. NEGRI, *Attualismo e marxismo,* en *Giorn. Crit. Filos. Ital.* (1958); A. CARLINI, *Studi gentiliani* (Florencia 1958); H. S. HARRIS, *The Social Philosophy of G. Gentile* (Urbana, Ill., 1960).

come atto puro (Pisa 1916), y un desarrollo más amplio y complejo del mismo lo dio en *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2 vols., Florencia 1917). Entre otras obras teóricas notables figuran: *Sistema di pedagogia come scienza filosofica,* 2 vols. (Bari 1913-14); *I fondamenti della filosofia del diritto* (Florencia 1916), *La filosofia di Marx* (1899, 3.ª ed. Florencia 1937), *Discorsi di religione* (Florencia 1920), *La riforma della educazione* (Bari 1920), *Difesa della filosofia* (Lanciano 1924), *Filosofia dell'arte* (Milán 1931), *Introduzione alla filosofia* (Milán 1933), *Genesi e struttura della società* (póstuma, Florencia 1946). Alternó además estos trabajos teóricos con numerosos estudios de historia filosófica, en particular la concerniente al Resurgimiento italiano. Entre ellos destacan: *Rosmini e Gioberti* (Pisa 1898), *Dal Genovesi al Galluppi* (Nápoles 1903), *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia* (Bari 1909), *I problemi della Scolatisca e il pensiero italiano* (Bari 1913), *Studi vichiani* (Messina 1915), *Le origini deua filosofia contemporanea in Italia,* 4 vols. (Bari 1917-23); *Saggi critici,* 2 vols. (Nápoles 1921-27); *Studi sul Rinascimento* (Florida 1923), *Il profeti del Risorgimento italiano* (Florencia 1923), *Albori della nuova Italia,* 2 vols. (Lanciano 1923); *Memorie italiane e problemi della filosofia* (Florencia 1936), etc. Casi todas obtuvieron repetidas ediciones [1].

Actualismo idealista.—De sus primeros ensayos en que avanzó el principio del *acto puro,* sistemáticamente elaborado después en las obras mayores, viene la denominación de la filosofía de Gentile como «actualismo» o idealismo actual. El mismo define su pensamiento como un actualismo en el cual lo absoluto, como acto del Espíritu, no representa nada trascendente al pensamiento, pues todo cuanto es de alguna forma, inclusive lo que es representado como externo y ajeno, es dentro de la esfera del sujeto. En el Espíritu se identifica la forma y el contenido concreto, pues lo absoluto espiritual no es más que el acto puro que se realiza en el curso concreto de toda realidad. Tal principio no designa el *actus purus* aristotélico, realidad sin potencia y perfectamente hecha, sino el acto *in fieri,* realidad del espíritu que *es* en cuanto no es ya o deviene, es decir, que *es* en cuanto *se hace* en la autoconciencia del yo individual universalizándose.

Con tal doctrina de la actualidad del pensar, que había ya avanzado Spaventa al sostener la unificación del pensar y el ser en el mismo acto de pensar, debe reformarse, según Gentile, el sistema hegeliano. El error de Hegel consistiría en haber intentado una dialéctica de lo *pensado,* esto es, del concepto o de

[1] EDICIONES: *Opere di G. Gentile,* ed. R. TREVES (Florencia 1929-32); *Opere complete* (Florencia, Sansoni, 55 vols., en curso de publicación; han aparecido más de 40 vols.). Trad. española: *Sumario de la pedagogía como ciencia filosófica* (1946).

la realidad pensable, siendo así que sólo puede existir dialéctica, es decir, desarrollo y devenir del *pensante*. El sujeto del pensar actual o pensamiento en acto es la única realidad. Es, sin duda, sujeto de un objeto, ya que piensa necesariamente algo; pero ese objeto del pensamiento, sea la naturaleza o Dios, el propio yo o el de los demás, no tiene realidad fuera del acto pensante que lo constituye y lo pone.

Los desarrollos que Gentile ha dado a esta tesis, tan afín a la doctrina de Fichte, consisten en mostrar la rigurosa inmanencia de todos los aspectos de la realidad en el pensamiento que los pone y en resolverlos en éste. Ni la naturaleza, ni Dios, ni siquiera el pasado y el futuro, el mal y el bien, subsisten fuera del acto del pensamiento. De una manera general, el conocimiento se verifica por resolución del objeto en el sujeto. «Para que haya conocimiento espiritual, es preciso que el objeto se resuelva en el sujeto». Al concebir un objeto distinto, «está en nosotros porque lo pensamos» [2]. Y es que todo acto de conocer, todo pensamiento, se da por unificación del objeto con el sujeto. «Conocer es identificar, superar la alteridad como tal» (c.2 n.4). En el acto de apercepción, el sujeto pone en la conciencia un objeto distinto, como un no-yo [3].

El sujeto pensante es siempre el *Sujeto trascendental*, el Yo universal e infinito. Su unidad implica su infinitud, como la unidad del espíritu no multiplicable e infinito, no siendo limitada la realidad del espíritu por otra realidad. Frente a la unidad del Yo trascendental se pone la multiplicidad de los yo empíricos. Pero este sujeto empírico, el hombre singular e individual, es un objeto del Yo trascendental, un objeto que él pone o crea, pensándolo, y cuya individualidad supera en el acto mismo en que lo pone. De igual suerte, la naturaleza, como realidad presupuesta al pensamiento, es una ficción, pues nada se puede presuponer al pensamiento. Como multiplicidad de objetos espaciales y temporales se resuelve en la actividad especializadora y temporalizadora del yo que los piensa, y, al pensarlos, los unifica y reduce a sí. Pues el espacio es pensable en cuanto los puntos existentes en él se unifican en el espíritu (actividad espa-

[2] *Teoria generale dello Spirito come atto puro* c.2 n.1,2. Las citas, por la división de esta obra en capítulos y párrafos.

[3] *Teoria generale dello Spirito* c.1 n.6. «La conciencia, en cuanto objeto de conciencia, no es ya conciencia; en cuanto objeto apercibido, la apercepción originaria no es ya apercepción; no es propiamente ya sujeto, sino objeto; no es ya yo, sino no-yo... El punto de vista trascendental es el que se atisba en la realidad de nuestro pensamiento cuando el pensamiento se considere no como acto consumado, sino como acto en acto; un acto que no se puede absolutamente trascender, porque es nuestra misma subjetividad, o sea nosotros mismos; acto que no se puede nunca objetivar».

cializante), como los instantes del tiempo se unifican en el acto del espíritu o sujeto pensante (actividad temporalizadora del espíritu). También los otros yo empíricos, pensados fuera del acto del sujeto, son «cosa y objetos» como mi mismo yo, pensado como distinto y contrapuesto a los otros. La realidad es el Yo trascendental, en el que se unen la multiplicidad empírica de mi yo y de los otros individuos.

Por otra parte, Gentile rehúye incidir en un abstracto subjetivismo y trata de incorporar a su idealismo del acto puro el material de la experiencia en una propia interpretación de la síntesis *a priori* kantiana de categorías y fenómenos. Tal síntesis debe entenderse como «interna mediación» del Yo, que es la apercepción trascendental de Kant, pero entendida no como actividad teórica, receptora de la realidad, sino como actividad práctica y creadora por la cual el Yo, realizándose a sí mismo en la unidad, pone en acto la multiplicidad de las formas de su obrar y la multiplicidad de los objetos en los que su acción termina. Así la multiplicidad de fenómenos debe tener su origen en las categorías, y la multiplicidad de éstas en el Yo, como un interno multiplicarse de la única categoría: el acto del pensamiento.

La dialéctica como proceso del pensamiento.—El idealismo actualista permite superar dialécticamente todas las oposiciones sin suprimirlas, pues es una dialéctica del pensamiento pensante y no simplemente del pensamiento pensado. El pensar puro, la absoluta actualidad que Gentile afirma continuamente, contraponiéndola a todo lo meramente pensado y a todo lo ya hecho, es un pensar que trasciende toda mera subjetividad y resuelve los varios momentos contrapuestos en la unidad del acto puro. Este dialectismo lo aplica Gentile a diferentes aspectos del proceso del pensamiento. Así aparece primero la dialéctica del universal y el individuo. El sujeto pensante realiza la coincidencia entre la particularidad y la universalidad y es, por tanto, el verdadero *individuo*. En efecto, el pensamiento es al mismo tiempo la máxima universalidad posible y, por ende, la máxima afirmación del yo que piensa. La individualidad es identificada con la positividad, que es autoposición o autocreación *(autoctisis)*, y por esto se identifica con la universalidad del mismo pensamiento. El universal no es un dato o un objeto que el pensamiento debe reconocer, sino es el hacerse universal, el universalizarse, como el individuo es individualizarse; los dos actos coinciden en el único y simple acto del yo que piensa. «El yo que piensa,

y por el acto de pensar, se universaliza individualizándose y se individualiza universalizándose»[4].

Asimismo establece la dialéctica de lo concreto y de lo abstracto, sobre lo que ampliamente teoriza en su *Sistema de Lógica como teoría del conocer*. La distinción entre el pensamiento abstracto y el pensamiento concreto es fundamental. Gentile llama al primero el *logos abstracto* y afirma que es necesario al *logos* o concepto concreto. Ese *logos* abstracto ha sido considerado en la lógica tradicional, cuyos modos de concepto, juicio y silogismo son las formas del objeto pensado en cuanto tal, que expresa, por tanto, el ser, la naturaleza, y no son susceptibles de movimiento, de progreso dialéctico. «Para que se actualice la concreción del pensamiento, que es negación de la inmediatez de toda posición abstracta, es necesario que la abstracción sea no sólo negada, sino también afirmada». El pensamiento concreto es la autosíntesis realizada en el proceso del yo en devenir, del yo que se pone (tesis) y de sí mismo como yo que es puesto o no-yo (antítesis), y por eso se pone como síntesis diferenciada y a la vez unificada. El yo, por tanto, se hace autoconcepto en el concepto, de modo que el mismo pensamiento que él produce, o concepto, sea la concreta y efectiva existencia del mismo yo, o autoconcepto. Todas las determinaciones de la experiencia están, por ello, contenidas en el pensamiento concreto a través de la variedad de conceptos que forman la riqueza y actualidad del autoconcepto o autoconciencia[5].

Filosofía e historia.—En virtud de su postulado actualista, Gentile ha afirmado la identidad, no estática e inmóvil, sino dinámica, entre la filosofía y su historia; de suerte que, avanzando aquélla a través de los siglos, crea su historia y por medio de ésta se genera a sí misma. La verdad filosófica es absolutamente inmanente al proceso histórico, el cual, a su vez, es un proceso fenomenológico del espíritu.

Tal concepción arranca de dicho supuesto actualista, por el que la historia del hombre se da toda en el acto pensante, como un permanecer inmóvil en la eternidad. En cuanto que la autoconciencia se realiza en la conciencia (de los hechos, las cosas), la filosofía es historia; y en cuanto la conciencia se realiza en la autoconciencia, la historia es filosofía. Lo que importa que el hacerse de la autoconciencia, o del yo, es el mismo proceso por

[4] *Teoria generale dello Spirito* c.8 n.13. Ibid., n.16: «Yo pienso, y pensando realizo el individuo, que es universal, y por ello todo lo que debe ser absolutamente: además del cual y fuera del cual no se puede buscar otro». Ibid., 8,8: «El acto que yo realizo pensando, y en virtud del cual yo soy, me pone universalmente como individuo».

[5] *Sistema di logica come teoria del conoscere* I sec.1.ª 7 n.9; cf. II 3.ª, 4.ª

el que las cosas adquieren conciencia y se hacen el yo. «La verdadera historia no es aquella que se despliega en el tiempo, sino la que se reúne en lo eterno del acto de pensar, en el cual de hecho se realiza». A ésta la llama la historia eterna e ideal, ya que «nuestro eterno es el mismo tiempo considerado en la actualidad del espíritu»; por lo que «la historia ideal es la verdad o el concepto de la historia en el tiempo», la cual no es inteligible si a través de la sucesión de sus momentos no trasluce el ritmo de la historia ideal. Por ello, «la historia ideal es historia presente», que es actual y a la vez eterna y conteniendo en sí no sólo el pasado y el futuro, sino también el presente objetivo, que es el término medio entre ambos [6].

Con esta concepción de «la resolución de la historia temporal en la eterna, o de los hechos del espíritu en el concepto o acto espiritual» [7], Gentile tiende a la superación del historicismo vulgar, para el cual la historia es proceso que se desarrolla en el tiempo, y en el cual, por tanto, todo aquello que es, no será; y todo aquello que fue, no es; todo es transeúnte y fugaz, todo mortal. En la concepción gentiliana, en cambio, conocer un hecho significa hacerlo revivir, actualizarlo, y por ello extemporizarlo o despojarlo de su carácter cronológico para transferirlo del terreno abstracto de los hechos al concreto del *acto* del pensamiento.

Así, el tiempo histórico vive muriendo en el pensamiento transfigurándose *sub specie aeterni*. Se tiene entonces la que llama Gentile «solución de la antinomia histórica» (el espíritu es historia, espacio, tiempo, multiplicidad, naturaleza; el espíritu no es historia porque es eterno); solución que es el concepto de lo real como eterno e histórico, donde «no se tiene ya la historia fuera de lo eterno, ni lo eterno fuera de la historia» [8]. El «historismo» de Gentile se cifra, pues, en esta tesis de la actualidad y contemporaneidad de la historia, derivada de su concepto de la identidad de filosofía e historia.

El arte, la religión, el derecho.—Gentile aplicó, con gran consecuencia, su concepción actualista a todos los campos de su especulación. Y es notorio cómo desde *La teoría general del espíritu* desarrolló su sistema distinguiendo tres momentos del proceso histórico, que es a la vez la dialéctica del espíritu. Porque la autoconciencia o el acto puro se desarrolla como síntesis

[6] *Teoria generale dello Spirito* c.13 n.1-11; *Introduzione alla filosofia* p.112-13.
[7] *Teoria generale* c.13 n.14 Ibid. 13,7: «La historia de los empiristas es la historia hipostasiada y privada de dialéctica, porque la dialecticidad consiste en la actualidad de la multiplicidad como unidad, y no es sino en tanto que unidad como trasciende».
[8] *Teoria generale* c.13 n.1.

del sujeto y del objeto, que pasa por los tres momentos: posición del sujeto, posición del objeto y posición de su síntesis e identidad. A ellos responden las tres formas absolutas del espíritu: *el arte,* como conciencia del sujeto; *la religión,* como conciencia del objeto; *la filosofía,* como conciencia de la identidad y síntesis de los dos. El ritmo de la vida tiende, en efecto, a polarizarse sucesivamente hacia la pura subjetividad o sentido (momento estético o del arte), o, al contrario, hacia la pura objetividad (el objeto como un todo, como ignoto o desconocido, que es el movimiento religioso). Dos posiciones-límites opuestas, cuya síntesis mediatriz (subjetividad que se objetiva, objetividad que se subjetiva) se da en el pensamiento o filosofía, la cual vive, por tanto, del arte y de la religión.

En su *Filosofía del arte* examinó sobre todo el significado de la subjetividad del arte. La actividad artística no puede separarse del resto del acto espiritual en el que existe y en el que además demuestra toda su energía existencial. Por eso el arte no es, como suele decirse, un producto de la fantasía; no existe una fantasía como facultad o función especial de la vida espiritual distinta del pensamiento. La actividad del espíritu es siempre pensamiento, aun cuando pueden distinguirse varios momentos en la interioridad del mismo. El arte es el momento de la subjetividad pura e inactual, que, si se hace actual en el pensamiento, se convierte en expresión. La expresión artística es, pues, pensamiento, y el arte no es sólo la expresión de un sentimiento, sino el sentimiento mismo como íntima e inefable subjetividad del sujeto pensante.

En Gentile aparece la exaltación del *sentimiento* propia del romanticismo. El sentimiento es inefable, el infinito espiritual en su misma forma de infinitud, esto es, libre de determinaciones conceptuales necesarias, y por ello es constitutivo de la subjetividad pura. Aunque constreñido a realizarse en el pensamiento, el sentimiento puro de sí es el motivo perenne de la esteticidad, de la *poesía* que anima y sostiene toda obra de arte y de la vida del espíritu en general. Si la técnica artística es pensamiento, es un pensamiento que vuelve al sentimiento y es dirigido y animado por él. La exteriorización en la obra de arte es en realidad su interno cumplimiento por obra del sujeto. El arte se afirma en la libre creación de un mundo fantástico, en el que se extiende sin limitaciones la infinita subjetividad creadora. Si, como pura subjetividad y puro sentimiento, el arte no es moral, encuentra su moralidad, junto con su actualidad, en el pensamiento, que es la filosofía. Tiene, por tanto, una inma-

nente eticidad propia, por la cual puede servir como educador del género humano.

La religión ha sido considerada por Gentile en numerosos de sus escritos, desde la *Teoría general del espíritu*. La religión es el momento dialéctico de la objetividad. Es la exaltación del objeto que anula al sujeto, del Infinito, o Dios, puesto frente al espíritu y en el que el espíritu se anula. Como negación del sujeto en el objeto, la religiosidad determina la negación de la libertad del espíritu; sustituye el concepto de creación como *autoctisis* o autoposición por el de creación como *beteroctisis*, el concepto de conocer como posición que el sujeto hace del objeto por el de *revelación* que el objeto hace de sí mismo. La esencia de la religión está, por eso, en el *misticismo*, que es la anulación del sujeto en el objeto y por el que el ser de Dios es el no ser del sujeto.

La religiosidad pertenece al *logos* abstracto, esto es, a la posición abstracta y errónea de un objeto que se supone anterior al sujeto e independiente de él. Solamente la filosofía la restituye a su concreción, mostrando en el mismo objeto de la religión una posición o creación del sujeto. De manera que la religión es inmortal sólo en la filosofía. Y si este Dios está dentro del hombre, y es propiamente su yo en su realizarse, no puede llegar a ser objeto de adoración o de culto. La religión queda así resuelta,en filosofía.

Gentile ha puesto en sus escritos un gran matiz de religiosidad y hasta de misticismo. Incluso afirmó que su filosofía de la inmanencia absoluta es «la verificación del cristianismo», que fue el primero en afirmar el principio de la interioridad espiritual. Y en artículos y ensayos de sus últimos años, como en *Mi religión* (1943), insistiendo en la religiosidad de su filosofía, habló también de una religión *suya* y de un catolicismo *suyo*. Sin duda, aquí el adjetivo destruye al sustantivo, pues no se puede hablar de la validez de la religión, ni menos del catolicismo, en su rígida concepción de un panteísmo monista, en su fe en la infinitud del sujeto pensante con radical negación de la divina Trascendencia [9].

[9] Típico en el método historiográfico de Gentile, nada objetivo, es atribuir a los autores que estudia su propia filosofía. Así atribuye a Mazzini, cuyas doctrinas describe y exalta, un concepto de Dios claramente panteísta o inmanente al espíritu, que es el suyo propio, y hasta su concepto de religión-filosofía. Cf. *I profeti del Risorgimento italiano Mazzini* (Florencia ³1944), § V-VI p.37-40: «Dios está dentro de la conciencia del hombre, no como materia de su pensamiento individual..., sino como pensamiento absoluto que asocia y unifica. La vida, en fin, es deber; y es deber porque es libertad, y es libertad por ser espíritu. Por consiguiente, Dios. Por eso esta religión-filosofía, la afirmación del carácter eminentemente moral de la vida, que es como decir de la realidad del espíritu (realidad absoluta, Dios), es, como toda filosofía, mística». Los escritos religiosos reunidos en la colección, G. GENTILE, *La religione* (Florencia 1920).

La filosofía del Derecho y el Estado reciben en Gentile el mismo tratamiento actualista. El tema es expuesto en *Los fundamentos de la filosofía del derecho* y en su obra final, *Génesis y estructura de la sociedad,* con otros escritos menores. De ellos extrae nuestro pensador las consecuencias de su concepción del acto puro. La sociedad y el estado, el derecho, la moral y, en general, las relaciones entre los hombres, se resuelven también en la interioridad del acto espiritual. La sociedad entre los hombres, entes finitos y ligados entre sí con exigencias contrapuestas, se traduce y resuelve en una *societas in interiori homine,* en el proceso de la autociencia o del yo, que es autotrascenderse como ser inmediato, y de hecho cerrado en sí, y reencontrarse en la universalidad, que es la realización de la propia individualidad en el seno de la sociedad objetiva o histórica como comunidad espiritual, o del Yo en nosotros.

Para determinar la naturaleza del derecho, Gentile ha introducido una modificación en su dialéctica del sujeto pensante y el objeto, que se transforma en el *sujeto volente y lo querido.* Pero esta dualidad es idéntica a la del que piensa y lo pensado, ya que ninguna distinción es posible entre el pensamiento y la voluntad; el pensamiento como actividad creadora es voluntad creadora e infinita. Frente a la moralidad, que es voluntad creadora del bien en el acto de quererlo, el derecho es lo querido, voluntad pasada o contenido del querer; y, por esto mismo, «no ya voluntad que es fuerza, sino fuerza sin libertad». La voluntad volente es ya para sí misma su propio mandato o ley; por ello la ley exterior o mandato empírico constituye un momento suyo objetivado y fijado abstractamente en el objeto querido. En tal sentido, la coactividad de las normas jurídicas y del Estado es también interna y espiritual; el derecho se resuelve, en último análisis, en la ética, como se resuelven e identifican el Estado y el individuo en la actualidad del querer volente.

Tal es el presupuesto necesario para una concepción absolutista y totalitaria del Estado, que Gentile acepta en esa última obra. En la *societas in interiore* o *sociedad trascendental,* idealización de las formas de toda sociedad empíricamente constituida, el sujeto se halla ante *otro* que no es objeto, sino *sujeto* también como él, por lo que ambos se refunden en el Yo universal, síntesis espiritual del individuo universalizado en el Estado. En tal sentido, Gentile rechaza la distinción entre *lo privado* y lo *público,* y con ello la posibilidad de que los individuos pongan límites a la acción del Estado. No obstante, sostiene que en dicho Estado, de marcado sello hegeliano, todo se desarrollará en

la libertad, por cuanto la autoridad estatal es la misma voluntad del individuo en cuanto universal y absoluto.

BENEDETTO CROCE * (1866-1952) es el otro famoso pensador que con Gentile condivide el movimiento idealista italiano con sus propias y divergentes características.

Vida y obras.—Nació en Pescasseroli, en los Abruzos. Su padre, Pascual, de una rica familia burguesa, se ocupaba activamente en la administración de sus tierras. Por parte de la madre era sobrino de Spaventa. Niño aún, fue llevado a Nápoles, y a los nueve años entró en un colegio de Barnabitas donde se educaba la mejor sociedad napolitana. Se dedicó a leer asiduamente, sobre todo, a De Sanctis y Carducci y en la vida de estudios lograba fáciles triunfos. Tuvo «breves propósitos de vida devota», pero pronto la religión dejó de tener significado para él, manifestándose, en toda su vida y escritos, hostil a la religión y a toda creencia en Dios. Su ateísmo surgió, pues, desde su primera juventud. En el terremoto de Casamicciola (1873), donde había ido a baños con la familia, murieron sus padres y hermana, quedando él levemente herido. Fue recogido en Roma en casa de su tío S. Spaventa, quien trató de orientarle a la carrera diplomática. Se matriculó en Jurisprudencia, sin llegar a interesarse en su estudio, y en cambio se encerraba con más gusto en las bibliotecas y frecuentaba las lecciones de Antonio Labriola, un marxista crítico (1843-1904).

En 1886 retornó a su palacio de Nápoles, donde residió habitualmente el resto de su vida, alternando con largos viajes por Europa. Solventadas sus necesidades materiales con una sana administración de su ingente patrimonio, que sólo le requería un cuidado mínimo, se dedicó a un intenso estudio como autodidacta y a una asidua actividad de escritor independiente, alejado de la enseñanza universitaria, que siempre

* **Bibliografía:** G. CASTELLANO, *B. Croce* (Bari 1936); ID., *L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce* (Bari 1942, con bibliografía completa); E. CIONE, *Bibliografia crociana* (Milán 1956); S. BORSARI Y OTROS, *L'opera di B. Croce. Bibliografia* (Nápoles 1964).

E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di B. Croce* (Florencia 1915); H. W. CARR, *The Philosophy of B. Croce* (1917); R. P. PICCOLI, *B. Croce, an Introduction to his Philosophy* (Nueva York 1922); A. L. VOLPJCELLI-U. SPIRITO, *B. Croce* (Roma 1929); Y. LAMEERE, *L'esthétique du B. Croce* (París 1933); C. CARBONARA, *Sviluppo e problemi dell'estetica crociana* (Nápoles 1947); A. LOMBARDI, *La filosofia di B. Croce* (Roma 1946); A. CARACCIOLO, *L'estetica di B. Croce nel suo svolgimento* (Turín 1948); D. FAUCCI, *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano* (Florencia 1950); A. M. FRAENKEL, *Le scienze naturali nella filosofia di B. Croce* (tr. it., Bari 1952); O. N. DERISI, *La filosofía del espíritu de B. Croce* (Buenos Aires 1947); R. GARBARI, *Le più recenti riflessioni estetiche di B. Croce* (Florencia 1952); R. TREVES, *B. Croce, filósofo de la libertad* (Buenos Aires 1944); C. SPRIGGE, *Croce. Man and Thinker* (1952; tr. esp., Buenos Aires 1956); R. MONTANO, *L'estetica del Croce e il mondo del arte* (Nápoles 1952); F. OLGIATI, *B. Croce e lo storicismo* (Milán 1953); C. ANTONI, *Commento a Croce* (Venecia 1955); A. R. CAPONIGRI, *History and Liberty. The Hist. Writings of B. Croce* (Chicago 1955); M. ABBATE, *La filosofia di B. Croce e la crisi della società italiana* (Turín 1955); A. DE GENNARO, *The Philosophy of B. Croce* (Nueva York 1961); F. ALBEGGIANI, *Lo storicismo di B. Croce* (Palermo 1961); E. AGAZZI, *Il giovane Croce e il marxismo* (Turín 1962); E. CIONE, *B. Croce e il pensiero contemporaneo* (Milán 1963); R. FRANCHINI, *Croce interprete di Hegel* (Nápoles 1964); M. PUPPO, *Il metodo e la critica di Croce* (Milán 1964); F. CAPANNA, *La religione in B. Croce* (Bari 1965); G. A. ROGGERONE, *B. Croce e la fondazione del concetto de libertà* (Milán 1966); A. BAUSOLA, *Filosofia e storia nel pensiero crociano* (Milán 1966); M. F. SCIACCA, *Il secolo XX* (Milán [2]1947); VARIOS, *Interpretazioni crociane* (Bari 1965), etc.

desdeñó. En un principio, su interés se centró exclusivamente en el campo histórico-erudito. Mas la lectura de la *Scienza Nuova*, de Vico, despertó su afán y vocación superior por la filosofía, especialmente en sus relaciones con la historia y el arte. Acogido a la Sociedad napolitana de Historia, para la publicación de sus trabajos de crítica literaria y divulgación de sus ideas fundó en 1903 la revista *La Critica*, que fue el poderoso instrumento para la divulgación de su pensamiento en Italia. La composición de sus primeros trabajos de estética le dieron ya celebridad en el país. Como colaborador de la revista tuvo durante veinte años a Gentile, con cuya asistencia y amistad se afianzó más en la filosofía idealista. Con él condividió asimismo la dirección de *Clásicos de la filosofía moderna*, famosa colección editada en Laterza de Bari, que pronto tuvo proyección europea. Colaboró asimismo con Gentile en el proyecto de reforma de la instrucción pública y en 1910 fue nombrado senador, participando en el gobierno en 1920-21, pero no pudo ver aprobada su reforma escolar.

Las relaciones entre los dos filósofos se fueron enfriando por las divergencias en la interpretación del pensamiento idealista, pasando en adelante a una continua aunque amistosa polémica. La ruptura llegó poco después del advenimiento del fascismo, para con el cual Croce adoptó una postura de oposición y crítica, en defensa siempre de sus ideales de libertad. Cesó de asistir al Senado y condenó el régimen, pero no sufrió molestias graves, sin duda a causa de su relevante personalidad cultural. A la caída del fascismo volvió a la vida política, colaborando en la reconstrucción del partido liberal y llegando a ser por algún tiempo ministro. Pero en 1948 se retiró ya a la paz de su morada napolitana, prosiguiendo incansable la redacción de sus trabajos hasta su muerte, a los ochenta y seis años. Su fama fue dominante durante muchos años en Italia como artífice de la renovación de la cultura nacional.

La producción literaria y filosófica de Croce fue extraordinaria. Pasan de 4.000 los títulos de sus trabajos, la mayor parte breves ensayos de erudición histórica, de crítica de arte y de historia literaria y política. Pero es también importante su producción de escritos filosóficos, que aquí directamente nos ocupan. Su primer ensayo del género, compuesto por sugestión de Labriola, fue *Materialismo storico de economia marxistica* (Palermo 1900). Su pensamiento sistemático lo estructuró desde el principio en las cuatro monografías en las que, dice, se condensa su «Filosofía del espíritu». Son: *Estetica como scienza dell'espressione e linguistica generale* (Palermo 1902, ampliación de la «memoria» de 1900); *La Logica come scienza del concetto puro* (Bari 1909); *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (Bari 1909); *Teoria e storia della storiografia* (Bari 1917, también desarrollo de una «memoria» de 1893). A esta sistematización se atuvo sustancialmente en los trabajos siguientes, en los que elaboró más aún el tema estético y el histórico. Son de destacar, en el campo primero, *Problemi di estetica* (Bari 1910), *Nuovi saggi di estetica* (Bari 1920), *Aesthetica in nuce* (1928), *Ultimi saggi* (Bari 1935), *La poesia* (Bari 1936). Sus doctrinas historicistas las amplió en *La storia come pensiero e come azione* (Bari 1938), *Il carattere della filosofia moderna* (Bari 1941), *Filosofia e storiografia* (Ba-

ri 1949), *Storiografia e idealità morale* (1950). Son también importantes para su pensamiento las monografías sobre sus dos inspiradores, *La filosofia di G. Vico* (Bari 1911), *Saggio sullo Hegel* (Bari 1907), al que retornó al final con el escrito *Una pagina sconosciuta della vita di Hegel* (1950). Y para los problemas políticos y del Estado es importante la colección *Etica e politica* (Bari 1931). A estas obras teóricas acompañaba la continua publicación de sus escritos históricos, literarios y de crítica artística que constituyen la aclaración y puesta en práctica de sus principios historicistas y esteticistas [10].

La filosofía del espíritu.—Croce se formó desde un principio en la filosofía idealista, que recibió de la influencia de Spaventa, de Francisco de Sanctis (considerado por él como su «maestro») y del trato asiduo con Gentile (cuyo conocimiento databa de 1896), que le estimuló al estudio de Hegel y de hegelianos alemanes y a la elaboración de sus propios conceptos. Por ello figura como un representante principal del neohegelianismo italiano, no obstante su tendencia predominante a los estudios empíricos y artísticos. A ella unió su particular gusto y tendencia por lo histórico, estimulado por la tradición de Vico, que contribuyó de manera decisiva a la configuración tan personal de su concepción idealista. No faltan tampoco en él las influencias positivistas de la época, como aparece en su repulsa constante de toda trascendencia y de cualquier forma del Absoluto de Hegel y de la Autoconciencia como devenir puramente ideal.

La sistematización de su filosofía, contenida en las cuatro obras citadas, las llama el mismo Croce *Filosofía del espíritu*. Y ya desde el comienzo de la *Estética como ciencia de la expresión* ha dado «un esbozo o sumario» de esta filosofía, que se divide en cuatro partes o ciencias según las *cuatro formas de la actividad espiritual*, puesto que «se concibe el espíritu recorriendo cuatro momentos o grados» que guardan entre sí interna conexión. En efecto, la actividad del espíritu se divide en dos momentos fundamentales: «actividad teórica» o del conocimiento y «actividad práctica» o de la volición. Esta distinción se funda en la naturaleza misma del concepto, el cual, como dirá en la *Lógica*, es a la vez ideal y real, lo que da lugar a la distinción entre teoría y práctica. El concepto, a su vez, es «univer-

[10] EDICIONES: *Opere di Benedetto Croce* (Bari, Laterza, 1910ss, en diversas series que alcanzan ya 80 vols., con numerosas ediciones de casi todas las obras particulares).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: Indicamos las principales de las numerosas obras traducidas al español: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, tr. de A. VEGUE Y GOLDONI (Madrid 1926); *Filosofía práctica en sus aspectos económico y ético*, tr. de E. GONZÁLEZ BLANCO (Madrid 1926); *Lógica como ciencia del concepto*, tr. de A. GIL FAGOAGA (Madrid-Buenos Aires 1933); *Teoría e historia de la historiografía* (Madrid-Buenos Aires 1934); *Historia de Europa en el siglo XIX* (Madrid 1933); *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel* (Buenos Aires 1943); *El carácter de la filosofía moderna*. *Breviario de Estética*. *La poesía*. *Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura*, etc.

sal concreto», es decir, individualizado, por lo que tanto la actividad teórica como la práctica tendrían una doble forma, individual y universal.

Cada una de las formas de actividad tienen, pues, dos «grados». En la actividad teórica se distinguen la «intuición» o «conocimiento de lo individual», y «el concepto» o «conocimiento de lo universal»; en la actividad práctica se tiene «lo útil» o «volición de lo individual», y «el bien moral» o «volición de lo universal». De ahí resultan los cuatro grados de la actividad del espíritu. *Arte* y *filosofía* constituyen la forma teórica; *economía* y *ética,* la forma práctica. El arte es el conocimiento intuitivo o de lo particular; la filosofía, el conocimiento lógico o de lo universal; el momento económico o de lo útil es la volición de lo particular; el momento ético, la volición de lo universal. Cada uno de los grados está condicionado por el anterior. La filosofía va condicionada por el arte, que le suministra con el lenguaje su medio de expresión. Y en la forma práctica, el grado económico, que es la fuerza y eficacia de la acción, condiciona el momento ético, que dirige la voluntad a fines universales. «La economía es como la estética de la vida práctica; la moral, como la lógica» [11].

Croce se mantuvo siempre fiel a este esquema de las cuatro dimensiones de la actividad espiritual, y su filosofía seguirá el desenvolvimiento de sus cuatro formas. Pero se ha de notar que tal espiritualismo lo ha entendido siempre como *idealista*. La vida del espíritu no la entiende como algo contrapuesto a la naturaleza, sino como comprendiendo la realidad toda entera, como síntesis de la vida y el pensamiento, aunque subrayando la primacía del pensamiento en la comprensión de la realidad y el descubrimiento del espíritu. Croce llama también a la realidad «vida», la vida de la autoconciencia que se despliega en las cuatro formas de la actividad del espíritu. Y combate a quienes sostienen «la absurda concepción de la naturaleza como extraespiritualidad», como no sea ésta «la forma práctica y volitiva del espíritu en cuanto radicalmente distinta de la forma teórica y de las subformas de ésta» [12].

[11] *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* c.1 n.7, tr. cit. p.98. Ibid., p.103: «La intuición estética conoce el fenómeno o la naturaleza; el concepto filosófico, el *noúmeno* o espíritu; así también la actividad económica quiere el fenómeno o la naturaleza, y la moral, el *noúmeno* o espíritu. El espíritu, que quiere a sí mismo, al verdadero sí mismo, a lo universal que hay en el espíritu empírico y finito. Esta volición del verdadero sí mismo es la *absoluta libertad*».

[12] *Filosofía práctica* I c.1, tr. cit., p.36; sec.3.ª p.205; ibid., II c.2 p.287. Cf. *Conclusión* p.374: «Lo infinito, inagotable en el pensamiento del individuo, es la realidad misma, que crea siempre nuevas formas, es la *vida*, que es el verdadero misterio, no por impenetrable al pensamiento, sino porque el pensamiento lo penetra, como potencia igual a la suya, hasta lo infinito».

Para Croce, pues, no existe el mundo de la naturaleza o, en general, un mundo fuera de nosotros. Justamente, el reproche principal que dirige a Hegel, como uno de los elementos muertos de su sistema, es el haber admitido éste la alienación de la Idea o espíritu en la naturaleza a través de las infinitas tríadas y haber concebido así la naturaleza como «algo diverso del espíritu». Por ello ha combatido también su dialéctica de los *opuestos*, sustituyéndola por el *nexo de los distintos*. Un concepto opuesto destruye al otro; pero conceptos distintos se agregan, y el uno nace del otro. La oposición se da sólo entre los conceptos abstractos, no en el universal concreto, que es «unidad en la distinción y en la oposición» [13]. Las varias formas del espíritu no se niegan la una en la otra como en la dialéctica hegeliana—donde cada momento es abstracto y sólo es real en la síntesis—, sino que el espíritu, en su devenir, conserva las formas, los grados que adquiere manifestándose. La dialéctica de los distintos se puede representar en el «esquema del círculo». La vida del espíritu se desarrolla *circularmente*, en el sentido que recorre incesantemente sus formas, enriquecida por el contenido de las precedentes circulaciones y sin repetir ilusorios ciclos. Nada hay fuera del espíritu, que deviene y progresa en la historia; y toda la realidad se resuelve en las formas del espíritu.

Pero el mismo Croce, en escritos posteriores, ha llamado a su filosofía «historicismo» e *historicismo absoluto*, y así es también calificada comúnmente. Tal denominación no es opuesta a la anterior, sino que la completa. Significa, ante todo, que la vida misma del espíritu se hace historia y evoluciona, no en el devenir dialéctico de una Idea o Absoluto abstracto, sino en el proceso de la realidad histórica; es el concepto universal que deviene a la vez concreto e individualizado. Por ello, la vida y la realidad entera se resuelven en historia. «Historicismo es la afirmación de que la vida y la realidad es historia y nada más que historia» [14]. Este historicismo crociano se opone al racionalismo abstracto de la Ilustración, que divide la realidad en suprahistoria e historia; pero lo sustituye por el racionalismo absoluto de Hegel mediante su principio de la identidad entre lo

[13] *Ensayo sobre Hegel* p.8. Ibid., p.23: «La realidad es nexo de opuestos y no se esfuma por efecto de la oposición, sino se genera eternamente de ella y por ella. Y no se esfuma el pensamiento, que, como suprema realidad, realidad de la realidad, asume la unidad de la oposición y lógicamente la sintetiza».

[14] *La Storia como pensiero e come azione* II c.1 p.51. El texto sigue: «Correlativa a esta afirmación es la negación de la teoría que considera la realidad dividida en suprahistoria e historia, *en un mundo de ideas y de valores* y en un bajo mundo que lo refleja. Y, puesto que esta segunda concepción es conocida con el nombre de "racionalismo abstracto" o "iluminismo", el historicismo se mueve en oposición y polémica contra el "iluminismo"». Cf. *Il carattere della filosofia moderna* (Bari 1941) p.1ss «Il concetto della filosofia come *storicismo assoluto*»...

real y lo racional, el ser y el deber ser. «La historia es, sin más, una realidad racional y perfecta», por ser realización de la actividad del espíritu. Croce alaba en Hegel, sobre todo, «el odio contra lo abstracto e inmóvil, contra el deber ser que no es, contra lo ideal que no es real» [15]. Bajo este principio historicista va a desarrollar Croce sus estudios y teorizaciones históricas.

Estética.—El arte es el primer momento y la forma auroral del espíritu universal. Croce parte de la división del conocimiento en dos formas: conocimiento intuitivo o por la fantasía, productor de imágenes, y conocimiento lógico por la inteligencia, o productor de conceptos [16]. El arte se define por la *intuición,* la forma primera del conocer teórico y que produce la *imagen* o fantasma. Es un conocimiento de las cosas singulares, o de lo individual. La percepción del objeto concreto es también intuición; mas la intuición pura, a diferencia de la percepción, no se refiere a la cosa como real, sino que implica «la unidad indiferenciada de la percepción de lo real y de la simple imagen de lo posible», o «la imagen en su valor de mera imagen, la pura idealidad de la imagen». Excluye, por tanto, la distinción entre realidad e irrealidad, que es propia del conocimiento conceptual.

Por debajo de la intuición está la sensación simple, que es «un hecho pasivo natural». Pero la intuición se distingue de ella en cuanto que es siempre *expresión,* es decir, actividad. La «actividad intuitiva en tanto intuye en cuanto expresa» [17]. Y como intuición, el arte se identifica con la expresión. Una intuición sin expresión no es nada. Una fantasía musical no existe sino cuando se concreta en sonidos, y una imagen pictórica en cuanto está pintada. La expresión artística es intrínseca a la intuición y se identifica con ella. Es una ilusión la del que afirma intuir y no saber expresar, pues la forma, si es intuida, es ya expresada. Mas el arte no es una intuición o expresión de naturaleza particular; la diferencia entre intuición común y artística es meramente empírica. Y el criterio distintivo de la obra de arte hay que buscarlo, más que en la complicación y dificultad, en «la pureza» de la intuición.

[15] *Ensayo sobre Hegel* p.171. Cf. *El carácter de la filosofía moderna* p.41: «Con Hegel, Dios había bajado definitivamente del cielo a la tierra, y no había que buscarlo ya fuera del mundo, donde no se habría encontrado del mismo más que una pobre abstracción... Con Hegel se había adquirido la conciencia de que el hombre es su historia, la historia única realidad, la historia que se hace como libertad y se piensa como necesidad».

[16] *Estética como ciencia de la expresión* I c.1 p.47: «El conocimiento tiene dos formas. Es conocimiento *intuitivo*, o conocimiento lógico; conocimiento por *fantasía*, o conocimiento por *inteligencia;* conocimiento de lo *individual*, o conocimiento de lo *universal*; de las cosas *particulares*, o de las *relaciones*. Es, en síntesis, conocimiento productor de *imágenes*, o productor de *conceptos*».

[17] *Estética como ciencia de la expresión* p.12.

La intuición artística no es un desordenado fantasear; tiene en sí el principio de unidad y sentido, que es el *sentimiento*. El arte es síntesis de sentimiento y de imagen, de tal modo que el sentimiento sin la imagen es ciego, y la imagen sin el sentimiento es vacía. El arte recibe del sentimiento el contenido, pero lo transfigura en pura forma, en imágenes que representan la liberación de la inmediatez pasional.

Desde estas afirmaciones, Croce procede a numerosas críticas de otras teorías. Así, la crítica a la dualidad de forma-contenido, pues el hecho artístico no es sino forma, y el contenido es punto de partida del hecho expresivo; asimismo critica la teoría de la imitación, la del verismo, el arte de tesis, la teoría de los géneros literarios; el hedonismo, que confunde lo bello con lo útil y placentero, y el moralismo, que le asigna el cometido de educar moralmente (c.11); también los conceptos «pseudoestéticos» de lo sublime, majestuoso, etc., que pertenecen a la psicología (c.12), y el concepto de «lo bello físico» de la naturaleza o del arte (c.13). El objeto físico no es sino estímulo para la producción o reproducción de intuiciones, que son las únicas «bellas» u «obras de arte». Concierne, en cambio, al objeto físico la *técnica*, que se sirve de él como de vehículo para la comunicación de la intuición, por la necesidad práctica de hacer factible la reproducción de la imagen para sí y para los demás (c.15). La técnica está constituida por actos prácticos, guiados por conocimientos; como tal, es distinta de la intuición, que es pura teoría. Se puede ser un buen artista y un mal técnico.

De estas y otras teorizaciones estéticas, concluye Croce (c.18), es la tesis (tomada de Vico) de la identificación de la lingüística y la estética, de la filosofía del lenguaje y la filosofía del arte. La ciencia filosófica del lenguaje, no simple gramática, se reduce a la estética, «que da el conocimiento de la naturaleza del lenguaje». Es un resultado de la definición del arte como intuición y expresión. La expresión primera y fundamental es, en efecto, el lenguaje, que no es signo convencional de las cosas, sino la imagen significativa producida por la fantasía. El lenguaje es, por ello, la creación originaria del espíritu.

Sobre la base de su obra primera fundamental, Croce volvió en sus escritos posteriores a numerosas elaboraciones y revisiones de su doctrina estética, motivadas por su asiduo ejercicio de la crítica literaria. Es en este campo donde obtuvo la máxima resonancia internacional. En ellas insiste cada vez más sobre el carácter expresivo del arte y las diversas formas de

expresión literaria y poética, y se ocupa de establecer las relaciones entre poesía y literatura. Sus teorizaciones no siempre llevan la coherencia con los principios sentados y se han comprobado muy vulnerables a la crítica.

La lógica y la ciencia.—Es el segundo grado de la actividad teorética, o sea, el grado del conocimiento conceptual o filosófico. Todo este ámbito del conocimiento intelectual lo construye Croce en un subido idealismo, pues lo presenta como una lógica. Y toda esta lógica la reduce al «concepto», que dice ser noción más propia que la Idea. *La lógica como ciencia del concepto,* dice el título de esta oscura obra. Previamente defiende el *concepto* contra el esteticismo o sensismo, que lo reduce a intuición; contra el empirismo, que lo convierte en una ficción útil, y contra el «misticismo», que busca el Uno trascendente a través del sentimiento. El concepto se basa en las intuiciones, pues todo conocimiento lógico se funda en el conocimiento intuitivo y lo supone. El concepto surge de las representaciones de las cosas, pero no es simple conjunto de representaciones. El concepto trasciende toda representación singular, pero es inmanente a todas las representaciones. Por medio del concepto o categoría, el Espíritu capta los hechos intuidos en la trama de la ordenación universal. El concepto es «síntesis *a priori*» de lo universal y de lo concreto y particular; por eso es el «universal concreto».

El concepto, por tanto, además del carácter de expresividad, tiene las notas de *universalidad* y concreción o individualidad. Estos dos caracteres, que en el verdadero concepto son una misma cosa, se escinden en lo que llama «pseudoconceptos», que asumen una nota sin la otra. Los pseudoconceptos (por ej., «gato», «rosa») carecen de universalidad, y los «pseudoconceptos abstractos» (por ej., «el triángulo») carecen de concreción individual. Las ciencias naturales constan de los primeros, y las ciencias matemáticas constan de pseudoconceptos abstractos. Tales pseudoconceptos son llamados «ficciones conceptuales», que tienen finalidad práctica. Croce recurre aquí a la forma práctica del espíritu y asume la teoría de Mach, de origen positivista, sobre la función económica de los conceptos científicos. Estos sirven al interés práctico de proveer a la conservación del patrimonio de los conocimientos adquiridos, si bien, en sentido absoluto, «todo se conserva en la realidad y nada que ha sido hecho o pensado desaparece del seno del Universo» [18]. Estos conceptos del lenguaje común y de la cien-

[18] *La lógica como ciencia del concepto* I c.2, tr. cit., p.49.

cia no son, pues, el concepto puro, que es el mismo Espíritu infinito en forma de autoconciencia racional.

A la misma forma práctica del espíritu relega Croce la explicación del *error*, que cae fuera del pensamiento puro, que es siempre verdad absoluta. Y de modo similar trata de explicar el mal en general, dificultad insuperable del sistema, a través de su dialéctica de los distintos. Como opuesto al bien, el mal no existe sino para una consideración abstracta; mas en concreto existe como distinto, como *otro*. Pero entonces, en cuanto existe concretamente como distinto, es bien y no mal. Mirar al propio placer es, como actividad económica, un bien; es mal en tanto se pretende que tal actividad sea otra: v. gr., actividad artística o moral.

Dejados otros aspectos, la conclusión más saliente de la *lógica* crociana es la *identificación de filosofía e historia*. A esto llega mostrando la identidad del concepto y el «juicio definitivo» que lo expresa y de éste con el juicio individual sobre la realidad concreta. Tal juicio definidor, expresión del pensamiento y que realiza la unidad del sujeto con el predicado, de la existencia con la esencia, no es sustancialmente diverso del juicio individual (percepción de lo que *es*) y del juicio histórico (memorativo de lo que *ha sido*). De ahí la sustancial identidad del pensar lógico y del pensar histórico, de la filosofía con la historia. La filosofía sólo puede nacer históricamente, porque «está siempre completamente unida al curso de los hechos y condicionada por el conocimiento histórico». La filosofía, en su «infinitud y eternidad», es un «momento del espíritu que encierra en sí toda la historia»[19].

Filosofía práctica. Derecho y Estado.—La doctrina contenida en el tercer volumen del sistema crociano, *Filosofía de la práctica*, no es una enseñanza para dirigir la conducta, sino una indagación especulativa sobre el segundo momento fundamental de la actividad del espíritu, el cual tiene las dos formas: teórica y práctica, pensamiento y acción. Ambas se muestran de un modo evidente a nuestra conciencia; pensamiento y acción o volición se funden en la misma vida del espíritu y cierran el círculo de la realidad y de la vida[20].

El objeto de esta actividad práctica lo constituyen las acciones-voliciones. La volición es la misma acción práctica, de

[19] *La lógica como ciencia del concepto* II c.4: *Identidad de filosofía e historia*, tr. cit., p.225ss.

[20] *La lógica como ciencia del concepto* III c.8 p.343-4: «La realidad, siendo siempre voluntad y acción, es siempre pensamiento, y, por tanto, el pensamiento no es aditamento extrínseco, sino categoría intrínseca y constitutiva de lo real. La realidad es acción porque es pensamiento, y es pensamiento porque es acción».

la cual no se puede distinguir una «intención» no traducida en acto, porque la intención sólo se realiza actuando. Puede sólo ser diverso de la volición el éxito de la acción, en cuanto concurren a él también otras voluntades. El acto práctico es libre siempre que se ha dado verdadera volición, no cuando la acción ha sido arbitraria; en este caso será una acción no libre, porque es no-acción. La libertad es del bien; su contrario, la arbitrariedad y contradicción del querer, es, como todo opuesto negativo, una abstracción irreal fuera de su unidad con el bien. «El mal, cuando es real, no existe sino en el bien que lo contrasta y lo vence»[21].

La actividad práctica se divide en dos formas: la actividad *económica,* que es de la voluntad orientada hacia los fines individuales o volición de lo particular, y la actividad *ética,* que es la dirigida hacia fines universales o volición de lo universal. La forma económica constituye la actuación de la voluntad utilitaria, de la organización adecuada de los medios al fin; de ahí resulta la acción útil y conveniente, que supone la adaptación a las circunstancias en medio de las cuales ha de realizarse el fin. Debido a que no existe lo universal práctico sino en el grado económico, la forma ética lleva en sí la económica, en cuanto que la acción, bien que universal en su significado, ha de ser algo concreto e individual.

La acción voluntaria, y con ello toda la conducta humana, se distribuirá, pues, en dos campos o grados: el de la acción económica (que comprende lo útil y provechoso, lo hedonista y lo propiamente económico) y el campo ético y honesto. La forma económica no está comprendida en la moral, mientras que el objeto honesto ha de ser siempre útil al sujeto. Pero «no se puede establecer frontera entre una y otra forma de la actividad humana, entre un acto y otro: entre el hombre utilitario y el hombre moral, entre la producción fantástica y la producción lógica», pues en ambos se da volición humana, que es el espíritu. Por ello «los pares de opuestos que se disciernen en la actividad práctica: provechoso y dañoso, útil y perjudicial, honesto y deshonesto, meritorio y culpable, piadoso e impío..., se pueden reducir todos al del bien y el mal, sin ulterior especificación en bien moral o bien utilitario, mal moral o mal utilitario», que conciernen a diferencias empíricas[22].

¿Serán entonces de igual valor el bien y el obrar útiles, el bien y el obrar morales y honestos? Croce sostiene que la for-

[21] *Filosofía de la práctica* I sec.2.ª c.2 tr. cit., p.141. Ibid., p.149: «La conversión del bien contra el mal se realiza a través del mal».
[22] *Filosofía de la práctica* II sec.2.ª c.2 p.138, 143.

ma económica o la conciencia utilitaria es de un grado *inferior* respecto de la *conciencia moral superior*. Las dos conciencias o formas prácticas se distinguen como lo *implícito* y lo *explícito*, como la conciencia implícita e indiferenciada, que en la moralidad se torna explícita y diferenciada, ya que también la moralidad radica en la actualidad. En todo caso, defiende «la autonomía de este momento espiritual» que es el obrar meramente utilitario o económico y que «constituye un peculiar valor espiritual, pero no ético» [23].

Croce da, pues, una amplia cabida en su sistema al obrar utilitario y hedonista de la vida económica, y lo justifica como actividad práctica digna del hombre, aun separada del obrar ético. Ello es un signo claro del fondo positivista de su sistema. Si bien combate el puro utilitarismo moral, es en razón de su exclusividad. Al lado de la forma económica, es una exigencia del espíritu el obrar ético, o por motivos honestos del bien de la virtud, de la justicia, etc. Esta ética, según Croce, no es meramente *formal*, sino que ha de ser a la vez *material*, porque la acción se da en el individuo, que tiene por móviles los bienes útiles. Son rechazados como principios éticos tanto el imperativo categórico como los del obrar por el deber, el sumo bien, etc. El principio o forma ética es definido simplemente como *volición de lo universal*, mientras que la forma económica es simple volición de lo individual. Y esta forma ética es simplemente «el espíritu», realidad única que es a la vez «la vida en su profundidad», y es «la libertad concebida como desenvolvimiento, creación, progreso» [24]. No parece que este principio ético introduzca una obligación estricta del obrar moral ni superación mayor respecto del obrar utilitario.

El derecho y el Estado, en virtud de estos supuestos, son *separados resueltamente de la moral* y relegados a la forma económica de lo útil. El derecho no es actuación de una voluntad moral, y no entra así en la forma ética. Esta última es «volición del universal», mientras que el derecho o las leyes son «un producto individual». Las leyes son descritas como volición no del universal, sino simplemente de lo genérico, o de «ciertas clases de acciones». Constituyen más bien un programa o «proyecto de acción» y son «una volición abstracta e irreal» que puede servir «de ayuda a la volición real». «El concepto de ley, que tiene siempre sentido positivo, es extraño a la efectiva conciencia moral.»

[23] Ibid., c.3 p.230-2, c.4 p.233.
[24] Ibid., II sec.3.ª c.2 p.287; c.3 p.371.

Este positivismo jurídico (había rechazado, de paso, el derecho natural) ya lo había defendido en el ensayo de 1907, *Reducción de la filosofía del derecho a la filosofía de la economía,* y lo acentuó aún más en el escrito posterior, *Etica y política* (1931). En él identificaba claramente la categoría del derecho con la de utilidad y de la fuerza. El derecho no es inmoral, sino *amoral,* es decir, precede a la vida moral y es independiente de ella. El derecho se funda en la fuerza, en cuanto es impulsor eficaz para obtener un determinado fin útil. En este sentido, el Estado se construye sobre la coacción de sus leyes e instituciones, en que se concreta su organización y su vida. El Estado actúa por entero en el gobierno y no se distingue de él. La vida del Estado es una relación dialéctica de fuerza y consentimiento; pero este consentimiento es siempre forzado, condicionado y mudable.

Croce sustituye, pues, la concepción ética del Estado, tal como se encontraba en Hegel, por una doctrina de la vida política independiente de la moral, y ve el antecedente histórico de la misma en Maquiavelo, el cual había descubierto «la necesidad de la política y su autonomía de la moral, pues que está más allá, o mejor, más acá del bien y del mal moral». E identifica su doctrina política con el *liberalismo,* en cuanto es una «concepción total del mundo y de la realidad». Tiene su centro en la idea dialéctica, según la cual la eterna vida de la libertad se desenvuelve «gracias a la diversidad y oposición de las fuerzas espirituales». Esta concepción liberal admite y justifica en su dialéctica los períodos reaccionarios y la lucha de las posiciones contrarias, sin dar lugar, sin embargo, a las revoluciones violentas.

Filosofía e historia.—El cuarto volumen del sistema, *Teoría e historia de la historiografía* (1917), no completa ya el ciclo de los cuatro momentos de la «Filosofía del espíritu», sino que desenvuelve aspectos particulares del pensamiento historicista ya expuestos en la *Lógica.* La obra tiene, sobre todo, un interés *metódico,* como aplicación de la teoría que concibe la historia como filosofía aplicada al análisis de la historiografía.

Croce contrapone la historia a la «crónica» o narración historiográfica de los hechos, como lo vivo a lo muerto. Los documentos y relatos son simples colecciones de datos, que han de obtener nueva vida en el pensamiento, pues, como filosofía en acto, la verdadera historia es del universal, sin que la universalidad concreta e individual del concepto se quiera sustituir por la falsa infinitud de la totalidad de los particulares. La historia es siempre universal y particular a la vez. El conocimiento histórico no puede ser reproducción pasiva de los hechos, sino

que debe superar la vida del pasado para representarla en forma de conocimiento. En este sentido, toda historia es historia contemporánea, porque aun los hechos más remotos han de referirse a la necesidad y a la situación presente, en la cual aquellos acontecimientos propagan sus vibraciones. Por esta transfiguración, la historia pierde su pasionalidad y se convierte en una visión lógicamente necesaria de la realidad. En ella no se dan las antítesis que se oponen en la voluntad, y en el sentimiento no hay hechos buenos y malos, sino siempre hechos buenos, mientras se entiendan en su concreción, esto es, en su íntima racionalidad.

Croce ha insistido en que la historia es siempre racionalidad plena y, por lo tanto, progreso. El llamado elemento irracional de la historia, de los conflictos y luchas, está constituido por las manifestaciones de la vitalidad, a veces desenfrenada, de los hombres y de los pueblos; vitalidad que es condición y premisa para el progreso. En cuanto a la decadencia, se refiere solamente a determinadas obras e ideales; pero, en sentido absoluto, no hay ninguna decadencia que no sea al mismo tiempo formación o preparación de nueva vida y, por tanto, progreso. Por lo mismo que la historia es realidad y vida, «animada por el principio de la libertad, sinónimo de actividad y espiritualidad, no sería tal si no fuese perpetua creación de vida». Algunas concepciones trascendentes y religiosas «niegan el progreso porque niegan la vida misma». «La libertad es la eterna formadora de la historia y el sujeto de toda historia» [25]. Pero esta libertad es el impulso del mismo espíritu inmanente que conduce el curso de la historia y que en su recorrido dialéctico no encuentra obstáculos [26].

Contra las críticas de que fue objeto, Croce volvió a reafirmar y acentuar sus teorizaciones de una filosofía confundida con la historia y resuelta en historiografía, en escritos posteriores, sobre todo en *La historia como pensamiento y acción* (1938) y *El carácter de la filosofía moderna* (1941). El concepto de «la filosofía como historicismo absoluto» domina por entero su pensamiento y le lleva a la idea de que el filósofo no puede concretamente filosofar sino haciendo obra de historiador. De ahí su empeño puesto en la actividad histórico-filosófica y literaria, que debió de sentir como su obra más viva y principal.

Metafísica y religión.—En el historicismo positivista e idealista de Croce no hay lugar alguno para la metafísica y la trascendencia religiosa. La identidad de filosofía e historia le conduce a la negación de toda filosofía que no se reduzca a la consideración de la historia y sus problemas. De ahí su definición de la filosofía como «momento metodológico de la historia». El concepto de una filosofía que esté sobre o fuera de la historia o que se ocupe de problemas universales y eternos es siempre

[25] *La historia como pensamiento y como acción* c.9: *La historia como acción* p.37ss; c.12: *La historia como historia de la libertad* p.46ss. Cf. *Historiografía y política* c.1: *Lo irracional en la historia*. Ibid., p.157ss.

[26] *Teoría e historia de la historiografía* p.87: «La historia no es la obra impotente y a cada instante interrumpida del individuo empírico e irreal, sino la obra de aquel individuo verdaderamente real que es el espíritu, que se individualiza eternamente. Por esto no tiene en contra ningún adversario, sino que todo adversario es a la vez un súbdito, esto es, uno de los aspectos de aquella dialéctica que constituye su ser interno».

rechazado. A lo largo de todos sus escritos, Croce polemiza contra «la filosofía trascendente» o metafísica y se muestra hostil a las ideas religiosas.

Ya en su primera obra, *La estética,* excluye tajante la religión de las formas de la actividad espiritual. Y reprocha a Gentile por su división de estas formas en arte, religión y filosofía. «Con eso se entra en los dominios de la fantasía» y se hace «de la estética una mística». La actividad religiosa no es más que conocimiento, y no se distingue de las restantes formas y subformas de éste en cuanto expresión de ciertos ideales prácticos (religiosos), de narraciones históricas (mitos) o de ciencia conceptual (dogmática). Pero este conocimiento religioso es inferior o imperfecto, que es superado y vencido por el verdadero conocimiento de la filosofía. Era el tipo de conocimiento de los primitivos, que con el progreso queda destruido. «La filosofía quita toda razón de ser a la religión, porque la sustituye... Mira a la religión como a un fenómeno o a un estado psíquico superable» [27]. Por otra parte, también se excluyen del esquema cuatripartito las ciencias o filosofía de la naturaleza y una filosofía de la historia que diera a ésta significado trascendente, pues la única ciencia auténtica es la filosofía del espíritu. «Lo que torna a afirmar de nuevo la imposibilidad de la metafísica» [28].

Repetidas veces en sus escritos declara Croce su postura de «antimetafísico» en base de su concepción historicista. Por ello niega todo valor a la doctrina de las causas. «El concepto de causa es y debe permanecer extraño a la historia», y la terminología causalista es impropia, que sólo sirve para exaltar el escienticismo. «Al igual que la causalidad, el Dios transcedente es extraño a la historia», que pretende imponer nuevo modo de determinismo al devenir de la misma. «A la necesidad causalista y la necesidad trascendente» se ha de oponer la actividad libre del espíritu, que enlaza libertad y determinación en los momentos de su desenvolvimiento hacia el progreso [29].

Croce combate con frecuencia la religión católica como enemiga de la vida y de la libertad y favorecedora de todo tipo de despotismos políticos, aunque a veces reconoce su moral como la expresión más alta del orden ético. Por su parte, se declara por «la religión de la libertad» y augura la superación del catolicismo por «las religiones de la nación, de la raza y del comunismo» [30]. Y a la ilusión psicológica de un Dios personal y creador opone la fe de los nobles creyentes en el Dios de su filosofía, que es «Espíritu universal, inmanente en todos nosotros, continuidad y racionalidad del universo», espíritu y vida de este mundo, «fuera del cual no existe otro» [31]. Croce se mantuvo siempre un libera-

[27] *Estética como ciencia de la expresión* c.8 p.106. Ibid.: «Religión era todo el patrimonio de conocimiento de los pueblos primitivos; nuestro patrimonio de conocimientos es nuestra religión . Los que al lado de la actividad teórica del hombre, a su arte, a su crítica, a su filosofía, quieren conservar la religión, no sabemos para qué quieren conservarla. Es imposible conservar un conocimiento imperfecto e inferior, como el religioso, al lado del que lo ha superado y vencido».

[28] Ibid., p.107.

[29] *La historia como pensamiento y como acción* I c.4 p.16-18.

[30] Ibid., p.250-51. Cf. p.234ss.

[31] *La lógica como ciencia del concepto puro* III c.8 p.345; *Filosofía práctica,* Conclusión, p.374.

lista laico y ateo, y es, entre los idealistas, el que menos comprensión tuvo por la religión.

Influencia. Escuela idealista italiana.—Los dos grandes idealistas Gentile y Croce han ejercido notable influencia en la renovación del pensamiento de su nación, siendo los principales promotores de un gran florecimiento filosófico y cultural de Italia en la primera mitad del siglo. La influencia de Gentile se ejerció sobre los profesionales de la filosofía, mientras que el influjo de Croce fue más vasto en los ambientes culturales, con especial resonancia por sus doctrinas estéticas en el mundo internacional.

Este movimiento o escuela idealista (que con el neotomismo ocupa casi todo el pensamiento nacional) se debió sobre todo a discípulos de Gentile y sus sucesores. Nos limitamos a ligera enumeración, pues su fama no ha trascendido mucho el ámbito nacional [32]. Una posición independiente la ocupa PEDRO MARTINETTI (1872-1943), profesor en Milán, cuyo idealismo crítico admite la realidad del mundo y se configura como una especie de neoplatonismo.—Notable es también la figura de BERNARDINO VARISCO (1850-1933), profesor de la Universidad de Roma, que desde el positivismo, tomado de Ardigò, pasó al idealismo gentiliano, modificándolo sustancialmente. El ser, para él, es inmanente a nuestra experiencia, pero esta inmanencia no excluye la realidad de un Ser trascendente, llegando así su pensamiento a una fase última teísta. Su discípulo PANTALEÓN CARABELLESE (1877-1940), pensador profundo y notable historiador, modificó el idealismo en un ontologismo crítico que termina en Dios como el Ser absoluto. Discípulo de Varisco fue también GALLO GALLI (1889-1970), defensor de un «subjetivismo realista» que se inclina al fenomenismo de Berkeley. Otros seguidores de la dirección gentiliana fueron también ANTONIO ALLIOTA (1881-1964), que capitaneó la escuela idealista en Nápoles; C. A. SACHELLI (1890-1946), A. BARATONO (1875-1947) y A. RENDA (1875-1959), mientras que G. RENSI (1871-1941) y A. LEVI (1877-1948) polemizaron contra el actualismo de su maestro Gentile.

Dentro del idealismo gentiliano se suscitaron otras direcciones críticas del pensamiento del maestro. Así JOSÉ SAITTA (1881-1965), ARMANDO CARLINI (1878-1959) y V. FAZIO ALLMAYER (1885-1959). Son también idealistas notables UGO SPIRITO (1896-) y V. LA VIA (1895-), que aún continúan desarrollando un pensamiento idealista, así como el historiador GUIDO DE RUGGIERO (1888-1949). Pero muchos iniciados en este movimiento idealista se han pasado a un neto espiritualismo católico, como G. TAROZZI (1866-1958), AUGUSTO GUZZO (1894-) y otros, que en realidad disuelven los supuestos idealistas. El idealismo ha perdido todo interés actual y prácticamente se ha extinguido.

[32] Cf. A. CARLINI, en *Historia de la filosofía*, de CORNELIO FABRO, II (vers. esp., Madrid 1965) p.387-402; M. F. SCIACCA, *Historia de la filosofía* (Barcelona 1950) p.587ss.

IDEALISMO FRANCÉS

Como prolongación del movimiento francés de influencia neokantiana e idealista que hemos visto de finales del pasado siglo (V c.11, 15), añadimos aquí dos autores que continúan esta corriente de ideas en nuestro siglo.

OCTAVIO HAMELIN [33] (1856-1907) nació en Lyón d'Angers y estudió en París, siendo el discípulo más destacado de Renouvier. Fue profesor en Burdeos (1884-1905) y en la Sorbona (1905-1907). Murió ahogado en una playa de Las Landas, en una tentativa de salvar a su sobrina. Durante veinte años trabajó en la composición de su gran obra sistemática, la única que publicó en vida, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (París 1907). Pero dejó notables estudios sobre Descartes, Renouvier y Aristóteles, que fueron publicaciones póstumas. Escribió también nueve artículos en *L'Année philosophique* (1898-1906).

Idealismo relacionista.—Hamelin sigue de cerca a su maestro Renouvier, cuyas doctrinas desarrolla en su sistema, teniendo también en cuenta la tradición de Aristóteles, Descartes y Kant, a quienes, sin embargo, trata de interpretar según su propia concepción. Esta concepción es marcadamente *idealista*. Hamelin se opone a toda forma de realismo, que no lo distingue del materialismo. El idealismo es para él una especie de evidencia, pues la hipótesis de la cosa en sí le resulta absurda. No cabe imaginar que el pensamiento pueda salir de sí mismo para alcanzar las cosas, ni que las cosas puedan entrar en la conciencia.

El supuesto fundamental de la obra sostiene que la *representación* no es reproducción o imagen de la realidad, como sugiere la palabra, sino la realidad misma. La representación no se refiere a nada distinto de sí misma; «no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, es la misma realidad. *La representación es el ser, y el ser es la representación» (Essai* p.374), dice parodiando a Berkeley. Pero este idealismo es equivalente a un *fenomenismo*, ya que Hamelin combate la pretendida distinción kantiana de lo sensible y lo inteligible. Decir fenómeno vale tanto como decir representación, no siendo otra la realidad sino aquella que se nos representa según formas universales y necesarias.

Hamelin se propone en su sistematización «construir mediante síntesis la representación», tomando sus «elementos principales» o categorías como principio de explicación de todos los aspectos de la realidad

[33] EDICIONES: Ed. 2.ª del *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (París 1925, con notas por A. DARBON, comúnmente citada); *Le système d'Aristote*, ed. L. ROBIN (París 1920); *Le système de Renouvier*, ed. P. MONY (París 1927).

Bibliografía: L. DAURIAC, *Contingence et rationalisme* (París 1925) p.144-226; C. CARBONARA, *L'idealismo di O. Hamelin* (Nápoles 1927); A. DARBON, *La méthode synthétique dans l'Essai de O. Hamelin*, en *Rev. Métaph. Mor.* (1929); A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain* (París 1934) p.45-98; L. Y. BECK, *La méthode synthétique d'Hamelin* (París 1935); R. FEDI, *L'idealismo sintetico di Hamelin*, en *Soph.* (1936) n.1, 3; C. GORETTI, *L'idealismo rapresentativo di Hamelin*, en *Riv. Filos.* (1945) n.4; A. SESMAT, *Dialectique. Hamelin et la philosophie chrétienne* (París 1955); Y. NABERT, E. MOROT-SIR, L. MILLET, en *Étud. philos.* (1957) p.131-219 (con bibliografía y textos inéditos).

y procediendo a construir lógicamente esta realidad. Para ello es ineficaz el *método analítico,* que pretende desarrollar por deducción el contenido implícito de los conceptos, sin conducir a nada nuevo. El análisis no hace más que explicitar las nociones; no es «extensivo», como decía Kant; es impotente para hacer progresar al conocimiento. Toda nueva adquisición se hace por síntesis. Hamelin adopta, pues, el *método sintético,* que es constructivo. Este método parte de los elementos abstractos para enriquecerlos gradualmente, hasta llegar al ser concreto en su máxima expresión, que es la conciencia. Se trata de reconstruir lógicamente aquel sistema de relaciones en que consiste la conciencia, como síntesis de todos los elementos de la representación.

La síntesis procede *dialécticamente.* Mas Hamelin pretende separar su dialéctica de la hegeliana, que es la dialéctica de las *oposiciones contradictorias,* las cuales no consentirían la construcción sintética de la unidad. Los opuestos contradictorios, o contrarios absolutos, se niegan, por lo que analizándose recíprocamente no darían lugar a un proceso constructivo, y «el nihilismo sería la conclusión del proceso dialéctico» (p.39). En cambio, los elementos contrarios se excluyen por ser contrarios, y a la vez se exigen, porque el uno sólo tiene sentido con relación al otro. Ya decía Aristóteles que los contrarios pertenecen al mismo género y la ciencia de los contrarios es una. Ambos se relacionan entre sí como la *tesis* y la *antítesis* y de ellos puede proceder la *síntesis* por la mutua colaboración como partes de un todo. Mientras que los contradictorios no pueden sintetizarse sin anularse, en la dialéctica de los elementos contrarios cabe una propia consistencia lógica y en el progreso se conservan sin anularse, y al ponerse en relación dan lugar a procesos más complejos hasta la máxima complexión constituida por la conciencia. Hamelin sustituye, pues, la dialéctica hegeliana de la contradicción por la simple *correlación.* El método sintético es el método de *relación,* consistente en mostrar la conexión necesaria de las nociones opuestas. La relación es la ley necesaria del ser y del pensamiento.

Sobre estos supuestos, la dialéctica de Hamelin procede a construir lógicamente la realidad finita a través de un sistema de *categorías* que —no ha de olvidarse—son «los elementos principales de la representación». Estas no son puras formas vacías, sino elementos primitivos y «reales» que giran en torno al elemento fundamental, que es la *relación.* Hamelin sigue a Renouvier en poner la relación como elemento primero y verdadera urdimbre de las cosas, o la primitiva tesis de que brota todo el proceso constructivo. Este «relacionismo» ya había sido introducido primero por Mansel y Hamilton y después por Spencer, para quien pensar era «establecer relaciones y ningún pensamiento puede expresar más que relaciones». Así se evita el realismo sustancialista que Renouvier tanto había combatido, o cualquier interpretación «cosista» de la realidad.

Todo el mundo representativo pasa, pues, de la *relación,* que es el ser abstracto e indeterminado, a la *conciencia,* que es el ser concreto y determinado, a través de cinco series triádicas de categorías (simple remodelación de las de Renouvier), que quieren dar una apariencia de on-

tología y hasta ser una «prueba ontológica» no de Dios, sino del ser finito, de la necesidad de poner el ser finito partiendo del ser abstracto, con la siguiente enumeración:

1.ª Tesis, la *relación;* antítesis, el *número;* síntesis, el *tiempo.* Señala la dependencia y necesidad del ser uno respecto del otro, pues no puede subsistir sin él. La nueva relación es el número, y la síntesis del vínculo y la dispersión es el tiempo.

2.ª *Tiempo-espacio-movimiento.* La sucesión de instantes del tiempo no se comprende sin el contrario y lo simultáneo, que es el espacio. La síntesis de tiempo y espacio es el movimiento, como relación entre un espacio recorrido y el tiempo empleado en recorrerlo.

3.ª *Movimiento-cualidad-alteración.* Lo compuesto, que es el movimiento, es correlativo de lo simple, que es la cualidad. Esta no es inmutable y da lugar a la variación, que es la alteración.

4.ª *Alteración-especificación-causalidad.* La alteración como proceso de una cualidad que se la añade y modifica es la especificación, que determina el género por la especie. Ambas se unen por la causalidad, que es el encadenamiento necesario de los fenómenos por medio de un dinamismo mecánico y racional.

5.ª *Causalidad-finalidad-personalidad.* Lo contrario de la causalidad mecánica, en que los cambios son determinados desde fuera, es la finalidad, en que los cambios están determinados por una idea inmanente. Así se llega a la última síntesis: la noción de un todo que determina sus partes, y es «relación de sí mismo a sí mismo». Es la *persona,* el ser concreto y real, que no tiene contrario, sino solamente un contradictorio, la nada. La dialéctica se detiene en la persona.

La persona es ser libre y consciente, pues «manifestar su independencia y suficiencia por un carácter interno es hacerse, es poseer la libertad». La personalidad está constituida esencialmente por la libertad, y la libertad indica el tránsito a la conciencia. La acción libre y contingente es la que da la conciencia. Y esta conciencia es, a su vez, esencialmente pensamiento, una actividad creadora que produce a un tiempo el objeto, el sujeto y su síntesis. La conciencia es el vértice de la realidad, el ser concreto por excelencia, y fuera de ella no hay nada. Con ella se cierra la marcha progresiva del pensamiento y termina la construcción sintética del universo (p.480-81).

Toda esta construcción sintética de un mundo representativo se detiene, pues, en la conciencia. Hamelin no rebasa los límites de su idealismo integral, representativo o fenomenístico. Reiteradamente expresa en el curso de la obra su condición «primordial» idealista. «La idealismo tiene por principio la convicción de que es imposible alcanzar un objeto exterior» (p.490; p.369, 373). La misma naturaleza es «un representado» (p.418); el cuerpo es finalmente del espíritu (p.408), y el espíritu es «el conjunto y el soporte» de todas las relaciones (p.431). Con este puro idealismo va unido el *relacionismo,* puesto que todos los productos del espíritu son reducidos a relaciones [34].

[34] *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (París ²1925) p.364: «El mundo se resuelve en conceptos ; está hecho no de cosas, sino de relaciones». «*Relaciones* por todo, *cosas* en ninguna parte; todas estas series fluctuantes, jamás solidifi-

Al final de la obra, empero, cede el rigor fenomenista ante la exigencia metafísica. Hamelin se manifiesta en favor del teísmo, sin duda en razón del imperativo ético kantiano y siguiendo la tradición del espiritualismo francés. Tal incoherencia con su idealismo rígido la justifica diciendo que la conclusión dialéctica no acalla la inquietud humana ni, por tanto, la exigencia de una investigación ulterior; ésta, al no poder utilizarse el método sintético, no alcanzará sino resultados probables. Hamelin admite una conciencia universal, centro y fundamento de las conciencias inferiores, que es Dios o el Espíritu absoluto, quien de sí mismo toma el comienzo y que se realiza libremente como bondad, en la que el éxito final del mundo y el entero despliegue de la persona humana será obtenido [35].

Con esta exigencia personalista, que parece el motivo más vital de la filosofía de Hamelin y su final desenlace teísta, se disuelve como contradictorio todo sus sistema idealista, que parece una construcción artificiosa y ficticia. Fue en seguida combatido por D. PARODI (1870-1955) y el mismo Brunschvicg, y no tuvo influencia muy extensa, fuera de algunos seguidores como E. MOROT-SIR y A. SESMAT. Pero no dejó de suscitar amplias discusiones y comentarios entre los pensadores franceses, atrayendo especial interés sus métodos sintéticos.

LEÓN BRUNSCHVICG (1869-1944) es el representante principal de este idealismo y, después de Bergson, el pensador de más influencia en Francia en el primer tercio del siglo.

Nacido en París, en 1887 ingresó en la Escuela Normal, donde siguió la carrera universitaria. Después de haber enseñado en liceos de Ruán y París, en 1909 es nombrado profesor de la Sorbona, donde permaneció hasta 1940. Fue miembro de varias academias y sociedades científicas y en 1936 tuvo la presidencia de la Sociedad francesa de Filosofía. Durante largo tiempo ejerció vasta influencia en la vida universitaria de su país.

Entre sus numerosas *obras*, fruto de su dilatada actividad académica, destacan su primera monografía sobre *Spinoza* (París 1894) y otra sobre *Pascal* (París 1932), en la edición de cuyas *Obras completas* colaboró más tarde. Su tesis latina sobre *Aristóteles* fue refundida en su obra teórica fundamental, *La modalité du jugement* (París 1897; 3.ª ed. 1964). Sus obras más vastas y conocidas son las que dedicó a la historia de las ciencias y de las ideas desde su perspectiva idealista con objeto de mostrar las etapas históricas del desenvolvimiento de la vida del espíritu: *Les étapes de la philosophie mathématique* (París 1912), *L'expérience humaine et la causalité physique* (París 1922) y *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (2 vols., París 1927). Otras obras más breves de divulgación de su pensamiento: *Introduction à la vie de l'esprit* (París 1900), *L'idéalisme contemporain* (1905), *Nature et liberté*

cadas, no son posibles más que en el espíritu, o mejor son el espíritu mismo» (fragmento inédito). Cf. L. J. BECK, *La méthode synthétique d'Hamelin* (París 1935) p.37-38.

[35] Ibid., p.494-50. Cf. p.494. «La existencia de por sí, cuando se toma en sentido absoluto; el universo, con su organización tan inmensa y profunda, son prodigiosas cargas: sólo Dios puede llevarlas». Todas las citas se refieren a las páginas de esa segunda edición.

(1921), *Les âges de l'intelligence* (1934), *La raison et la religion* (1939), *Héritage de mots, héritage d'idées* (París 1945)[36].

Idealismo crítico.—La concepción filosófica básica de Brunschvicg es el idealismo rígido, cercano al de Fichte; un idealismo racionalista e intelectualista enraizado y formado a la vez en Spinoza y en Kant, cuyo esbozo ya se encuentra en la primera monografía dedicada al filósofo holandés, de su misma raza judía. El principio de la inmanencia absoluta ya lo estampa como supuesto evidente desde el comienzo de su primera obra teórica, *La modalidad del juicio:* «El conocimiento constituye un mundo que es para nosotros el mundo. Más allá no hay nada; una cosa que estuviera más allá del conocimiento sería por definición lo inaccesible, lo indeterminable, es decir, equivaldría para nosotros a la nada»[37]. Naturalmente, el idealismo no niega la existencia del mundo como conjunto de fenómenos organizados. Pero funda este mundo sobre la actividad del espíritu y niega al mundo que conocemos toda existencia «en sí».

Este idealismo se presenta marcadamente intelectualista. Brunschvicg acentúa el carácter de «actividad» del pensamiento, de preferencia al de representación. Toda la filosofía se centra sobre la actividad intelectual, sobre el conocimiento que toma conciencia de sí[38]. El pensamiento no puede tener otro objeto que sí mismo. En él se concentra toda la actividad del espíritu, que intenta descubrirse a sí en su movimiento, en su acción viva y creadora[39]. Tal es el punto esencial del idealismo integral de nuestro filósofo.

En el escrito *El idealismo contemporáneo* llamó Brunschvicg a su sistema idealismo *crítico,* que sería el principio de la época actual. Con ello quiere recoger el espíritu de las críticas kantianas, negando, sin embargo, todo su sistematismo lógico-metafísico. Y a la vez significar que su concepción conduce a identificar el *principio espiritual,* que produce el saber científico y las demás manifestaciones de la cultura, con el *principio crítico* o reflexión crítica sobre sus propias producciones. Tal idealismo contemporáneo se caracteriza por la renuncia a establecer categorías in-

[36] Se han de mencionar los escritos póstumos *De la vrai et de la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme* (París 1951) y *Écrits philosophiques,* 3 vols., ed. de A.-R. WEILL-BRUNSCHVICG y C. LEHEC (París 1951-58, con bibliografía).—TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Las etapas de la filosofía matemática* (1945); *Las edades de la inteligencia* (1955).

Bibliografía: P. PARODI, *Notice sur la vie et les travaux de L. Brunschvicg,* en «Comptes. rendus Acad. sc. mor. et polit.» (nov. 1946); M. A. COCHET, *Commentaire sur la conversion spirituelle dans la philosophie de L. Brunschvicg* (Bruselas 1937); H.-D. GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste* (París 1938) p.187-224; M. DESCHOUX, *La philosophie de L. Brunschvicg* (París 1949); ID., *L. Brunschvicg,* en *Les grands courants. Portraits* p.207-26; J. MESSAUT, *La philosophie de L. Brunschvicg* (París 1938); VARIOS, número conmemorativo de *Rev. Métaph. Mor.* (1945) 1-2; R. BOIREL, *Brunschvicg* (París 1964); E. CENTINEO, *La filosofia dello spirito di L. Brunschvicg* (Palermo 1950).

[37] *La modalidad del juicio* (París 1897) p.5. A esta edición se remiten los demás textos.

[38] Ibid., p.5: «La actividad intelectual que adquiere conciencia de sí misma: he aquí el estudio integral del conocimiento integral, he aquí la filosofía».

[39] Ibid., p.4: «El espíritu no se da un objeto fijo y permanente puesto ante él, sino que intenta captarse a sí mismo en su movimiento, en su actividad, para alcanzar la producción viva, no el producto que sólo una abstracción ulterior puede poner aparte». Ibid. p.176: «No hay nada fuera del espíritu. Un más allá, que pudiera ser dado al espíritu, no podría ser tomado en consideración por la filosofía».

telectuales, siempre idénticas y determinables *a priori*, y a buscar, al contrario, las estructuras del espíritu en el desenvolverse histórico de esa ciencia y cultura. De ahí que la elaboración ulterior de su pensamiento se presente como eminentemente historicista, y es calificado por otros como historicismo con fuertes dosis de positivismo, porque la interioridad del espíritu tiene que experimentarse en la marcha del progreso humano en todas sus manifestaciones. Y recibe también la influencia del espiritualismo francés, acomodado a su interpretación idealista. Su otra característica es, pues, el eclecticismo.

Filosofía del espíritu.—La fundamentación del sistema la expuso Brunschvicg en su primera obra teórica, *La modalidad del juicio*, de la que las siguientes son ampliaciones o justificaciones. En tan extraño título lógico se oculta, sin embargo, la raíz y las líneas generales de su construcción. El punto de partida de Brunschvicg, en que basa toda su sutil especulación, es que el conocimiento como actividad del espíritu se constituye esencialmente por el juicio. Los lógicos se han esforzado en descomponer la actividad mental en numerosas clasificaciones y formas lógicas de conceptos y razonamientos; en realidad, todo eso es un estudio exterior del *logos*, en el sentido de «discurso». No han detectado la naturaleza profunda de la actividad intelectual, que es una y simple. Si nos remontamos del lenguaje a lo esencial del pensamiento, vemos que el acto único de la vida del espíritu es el *juicio*. Porque el concepto resulta ya una síntesis de comprensión y extensión y presupone un acto que junte los dos aspectos, y el razonamiento se reduce a identificar juicios. El concepto es una «expresión condensada»; el razonamiento es «expresión desarrollada» del juicio. Por lo tanto, «pensar es juzgar», y el juicio «es el acto completo y el acto único» del espíritu, sobre el que recae todo el estudio de la filosofía [40].

El juicio se presenta como un enlace entre sujeto y predicado, ligados por el verbo *ser*. Su elemento constitutivo es el *verbo*, «afirmación del ser considerado en general e independientemente de los juicios particulares que lo manifiestan», mientras que por referencia al contenido del juicio se llama *cópula*, que es «el enlace de los dos términos de un juicio concreto» [41]. La modalidad del verbo nos da, pues, el núcleo esencial del juicio: afirmación del ser, lo cual es reconocer una relación entre dos términos. En este sentido, el juicio es una *relación;* pero no que sobrevendría a los términos ya constituidos, sino que le es anterior y preside su constitución. La forma de juicio ha de definirse por la forma de unidad, establecida por la unión del verbo y que significa el principio constitutivo de la interioridad.

Prosiguiendo su análisis del juicio, Brunschvicg ya no se interesa por las clasificaciones de juicios de la lógica formal ni tampoco por las categorías kantianas. Todas ellas son eliminadas como concernientes al estudio exterior del lenguaje verbal y conceptual. Si lo esencial del juicio

[40] *La modalidad del juicio* c.1 p.8; p.24: «El estudio de la actividad intelectual, que define la filosofía, es un estudio del juicio ; el juicio es el acto completo de la actividad intelectual, y el acto único... puede ser mirado como el comienzo y el término del espíritu, y hay que considerar el juicio para comprender el espíritu».

[41] Ibid., p.41.

se encuentra en la afirmación del ser, la consideración formal de la actividad intelectual se reducirá al problema lógico de la *modalidad del juicio*, formulada en el texto clásico de Aristóteles: «Todo juicio es una afirmación, o del ser (pura y simplemente), o de la necesidad del ser, o de la posibilidad del ser». Todo el problema del conocimiento y cuestión fundamental de la «filosofía crítica» se concentra para nuestro pensador en esta temática de la modalidad del juicio, que motiva el título de la obra [42]. De ella deriva la división de las tres formas del juicio que son a la vez las formas de la actividad del espíritu: «La forma de interioridad», que corresponde al juicio en su modalidad de necesidad; «la forma de exterioridad», que corresponde al juicio de realidad, y «la forma mixta», correspondiente al juicio de posibilidad. Esta última, que no es pura idealidad ni pura realidad, se presenta como un compromiso entre las dos. No aparece con contornos precisos, y Brunschvicg se atiene en su explicación a las dos primeras, que además responden a la distinción del doble aspecto del juicio, como verbo y como cópula. Se trata de «dos principios ideales», las únicas categorías que nuestro pensador admite como condicionando la actividad intelectual.

La forma de interioridad consiste en la inmanencia recíproca o unidad de las dos ideas o términos que se expresan en el juicio. Su expresión propia son los juicios de identidad. La relación aparece transparente a la inteligencia, emana de ella y le es inmanente. Se manifiesta especialmente en los juicios matemáticos, los más cercanos al «ideal de inteligibilidad» por la perfecta y abstracta unidad de su relación ideal con un mínimo de materia. Mediante ella, el juicio se hace inteligible, ya que la inteligibilidad se define «por la interioridad de las ideas en el seno del espíritu». El espíritu se revela así como interioridad pura, unidad pura y activa, capaz de crear la verdad por el solo desarrollo de su actividad interna.

La forma de exterioridad se expresa en los juicios de realidad: *esto es*, blanco, azul, mesa. La interioridad no es suficiente para dar razón de la afirmación del ser, porque, además de la unidad, el juicio expresa una cierta diversidad. Junto a la relación intrínseca de las ideas aparece la relación extrínseca entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, entre el yo y el no-yo. Consiste, pues, dicha forma en poner un objeto como exterior, opaco y extraño; como oposición a la inteligibilidad del espíritu.

Pero se ha de renunciar a buscar un punto de apoyo a esta posición del objeto, como si el espíritu se extendiera en el espacio como algo con lo que tomara contacto. Al afirmar la forma de exterioridad, «el espíritu

[42] En la misma cuestión de la modalidad del juicio encuentra ya resuelto el problema y significado del idealismo. «De ahí se viene a admitir que la metafísica se reduce a un problema de conocimiento, ya que su acto constitutivo es el juicio, y éste está caracterizado por la afirmación del ser» (ibid., p.41). En el largo capítulo histórico (c.2 p.42-72) resume la evolución del pensamiento en tres posiciones históricas: filosofía antigua (Aristóteles), filosofía cartesiana y filosofía crítica. «Los antiguos ligan inmediatamente el pensamiento al ser», los cartesianos buscan la correspondencia del ser y el pensar en Dios. «Para los modernos, el criterio de verdad no será el ser, tampoco la identidad trascendental de ser y pensamiento. *El ser es función del pensamiento mismo*; la filosofía tiene por objeto esencial dar una definición del ser, es en el pensamiento donde hay que buscar el principio de esta definición. Para resolver la alternativa del inteligible y el real, importa, pues, ante todo estudiar el pensamiento, considerado como la *función que pone el ser*».

no proyecta fuera de sí un mundo semejante a él...; el ser en su sentido primitivo... no es un límite al espíritu que haría de él un cuerpo; es una negación de la actividad intelectual que no tiene sentido sino por relación a esta actividad... Es, para hablar con Fichte, un *choque*, pero a condición de vaciar este concepto metafórico de todo contenido positivo»[43]. La metáfora fichteana del «choque» aparece reiterada en las obras de Brunschvicg para explicar la constitución del universo como realidad desde la actividad intelectual. No tiene, como dice, sentido positivo, como si el espíritu chocara con alguna fuerza o cuerpo exterior a sí. Es «la reacción de la inteligencia acusando la recepción de su propia limitación»[44], una suerte de frenazo o choque de vuelta de la propia inteligencia, que tiene por efecto poner el ser como real delante del espíritu y como cosa distinta de él. La construcción idealista del universo se ha realizado así mediante esta misteriosa «forma de exterioridad», sin correspondencia con algún mundo real exterior al pensamiento. El juicio existencial: «*Esto es* ha devenido el mundo»[45], porque afirmar la existencia de «este ser» es afirmar al mismo tiempo la existencia de todo un universo del cual es solidario y que se organiza por un conjunto de juicios progresivos.

Lo esencial de esta «metafísica del espíritu» de Brunschvicg se contiene ya en esta construcción de los dos principios ideales mediante los cuales se estructura la diversidad de los conocimientos. Porque la actividad del espíritu es múltiple y progresa, expresándose en juicios muy diversos. Queda, pues, el estudio de los mismos en sus determinaciones particulares. En lo restante de *La modalidad del juicio*, Brunschvicg se ocupa en prolijos análisis de cada uno de ellos bajo el título *Las modalidades de la cópula*, que se divide, según se considere uno u otro de los grandes aspectos del pensamiento, en problema de la modalidad de la cópula en los juicios de orden teórico y los juicios de orden práctico.

Los juicios de orden teórico se dividen, a su vez, en juicios de inteligibilidad y juicios de realidad. Entre los primeros ocupan un rango preeminente los *juicios matemáticos*. Son juicios analíticos o *a priori*, que realizan casi en toda su pureza la forma de interioridad con un mínimo de diversidad. «El análisis de los matemáticos es pura idealidad», y por ello «la ciencia matemática se define por su forma, no por su objeto; ella es independiente, indiferente si se quiere, a la realidad de su objeto»[46]. La matemática pura es completamente formal y abstracta, puramente ideal. Constituye, para Brunschvicg, el ideal del saber inteligible.

Descendiendo en la escala de la inteligibilidad, se analizan los demás juicios teóricos: «juicio geométrico», que participa a la vez del análisis puro y de la concreción de lo real; «juicio físico», capaz, aun por su lado matemático, de determinaciones necesarias, y, en el límite de este dominio, «juicio de probabilidad», que sólo capta la pura posibilidad. «Tales son las etapas de la marcha emprendida por el espíritu para hacerse el universo asimilable, tan complejo y tan variado como el universo

[43] *La modalidad del juicio* c.3 p.92.
[44] Ibid., c.1 p.24.
[45] Ibid., c.4 p.135.
[46] Ibid., c.4 p.152, 153.

dado»[47]. Forman todos ellos «el universo de la ciencia», que se contrapone al «universo de la percepción», constituido por los juicios de realidad o de experiencia. Sin embargo, en sus análisis posteriores de las ciencias sostiene Brunschvicg que el conocimiento científico se forma por la conexión de la razón y experiencia, de una forma *a priori* que es la forma de las matemáticas creadas por el espíritu, y la materia de los fenómenos dados a la sensibilidad. Bien entendido que esta experiencia reviste siempre una forma *negativa,* y obra como una resistencia que confiere a las teorías un valor creciente de *objetividad,* sin admitir por eso «un objeto que le trascienda».

Por fin, en los análisis «sobre las modalidades de la cópula en los de orden práctico» estudia brevemente las numerosas fuentes de juicios prácticos o de acción: el automatismo, el dolor, el deseo, la utilidad, la voluntad, el arte, el derecho, la vida social, etc. Son breves reflexiones por las que trata de encuadrar todos estos fenómenos de orden psíquico y moral en este esquematismo idealista de la doble forma, de interioridad y exterioridad, de la vida del espíritu.

En la conclusión final remacha aun más Brunschvicg este cerrado idealismo. El resultado de sus análisis «ha sido la imposibilidad de poner un objeto como realidad absoluta». Porque «no hay objeto que fuerce al espíritu a detenerse delante de una realidad anterior a sí, que pueda ser erigido como un ser estable e independiente, tal que deba ser el ser metafísico». «La relación, que es la esencia del juicio, es contradictoria con el absoluto por el que se define el ser metafísico... La realidad no es algo separado del espíritu, sino que está implicada en su desenvolvimiento interior, se transforma con él y pasa por todos los grados de su viviente evolución». Por otra parte, este idealismo lo convierte en un puro *actualismo.* De parte del *sujeto,* éste no es sustancia, sino simple actualidad. «El *yo soy* no es una realidad distinta del *yo pienso,* concibiendo el sujeto una sustancia de la que el pensamiento sería su atributo», como querían los cartesianos. «El sujeto es el que juzga, y juzgar es un acto. El sujeto es actividad.» Menos aún puede ser entendido el *objeto* como sustancia o cosa, ya que se reduce a la simple forma de exterioridad del pensamiento. El universo entero está, por tanto, constituido por una síntesis de juicios envueltos en la unidad del movimiento dialéctico y que constituye la vida del espíritu. Estos juicios que se suceden entre sí y nos dan la noción de ser y, por tanto, del tiempo, «son esencialmente actos; su actualidad es su existencia, y todo lo que está fuera de su actualidad no pudiendo ser afirmado como ser, está fuera de su existencia». El pasado y el futuro están ligados a la existencia del juicio como el ser afirmado por la cópula a la actualidad de esta afirmación»[48].

Las etapas en el progreso de la conciencia.—En las obras siguientes de historia científica y filosófica, sobre todo en la gran trilogía de eruditos trabajos, *Las etapas de la filosofía matemática, La experiencia humana y la causalidad física* y *El progreso de la conciencia en la filosofía*

[47] Ibid., c.4 p.173.
[48] Ibid., c.6, conclusión, p.234-5, 236-41.

occidental, Brunschvicg desarrolla la concepción historicista de la estructura del espíritu sin desdecirse de su idealismo. La vida del espíritu se hace historia y se desenvuelve en las sucesivas creaciones de la ciencia, del arte, de la moral y la cultura. Ya en la obra anterior terminaba afirmando que el espíritu avanza en progreso incesante por la doble vía de la interioridad y exterioridad. Y la materia de este progreso es la historia del pensamiento en el desarrollo de las distintas etapas del saber, sobre todo en las etapas de evolución de las matemáticas, consideradas siempre como prototipo de la ciencia. Este desarrollo histórico de la filosofía se traduce en la última obra como *progreso de la conciencia,* que es el mismo desarrollo desde el instinto hacia la plena reflexión o autonomía de la razón, hacia «la conquista de la conciencia por la inteligencia».

Brunschvicg trazó el cuadro de este desarrollo dividiéndolo en dos etapas fundamentales: la infancia y la madurez. La primera es de los *acusmáticos (acusma* = audición), de los hombres de la fe oral; la segunda es de los *matemáticos,* de los hombres de la ciencia racional. El paso de la etapa infantil del espíritu a la edad racional fue dado por los pitagóricos, que inventaron las matemáticas, y por Sócrates, el creador del juicio práctico y de la reflexión. Platón recogió esta doble herencia, pero ya en él y en otros aparecen los gérmenes del retorno a las brumas de lo mítico y del misticismo. Fue Aristóteles el que consumó esta regresión, fijando para veinte siglos el pensamiento de Occidente en la edad de la infancia con su lógica del concepto, considerado como representación exacta de la realidad, y la filosofía volvió a perderse en el verbalismo de la lógica de la predicación. Europa se mantuvo así durante siglos bajo el signo acusmático.

Pero vino Descartes, quien redescubrió el camino de la matemática, y con él se abre «la edad de la inteligencia», en que la humanidad se restablece «en el pleno goce de su derecho a la verdad» y a la fecundidad del espíritu creador. Sus sucesores progresan lentamente en esta vía, sin que pudieran liberarse de sus prejuicios del realismo. Y el romanticismo marcó de nuevo la amenaza de reconducir la humanidad a la Edad Media. Pero, finalmente, la ciencia ayudó al espíritu a triunfar. Las nuevas teorías físicas se desligan de los postulados de Euclides y abren una vía definitiva al progreso en un mundo que desafía la representación imaginativa. Recientemente, Einstein, con su doctrina de la relatividad, acaba de arruinar «la idea de las cualidades primeras e intuitivas». Todo conspira a creer que, mientras la fe perece, se prepara el futuro de la plena libertad del espíritu, que es el de la pura conciencia [illegible].

Este progreso en la marcha del espíritu por la ciencia no es necesario, en el sentido de Hegel. Brunschvicg rechaza siempre la dialéctica hegeliana como una deducción lógica de la idea que se despliega en la sucesión constante de sus momentos. Al contrario, en la vida del espíritu domina la contingencia y la libertad. «El curso de la matemática tiene

[illegible] *El progreso de la conciencia* I p.11; *Las edades de la inteligencia* (1934) p.48ss, 57ss, 120-2, 150, en que termina esta obra con la interpretación forzada del texto de Malebranche: «La fe pasará; pero la inteligencia subsistirá eternamente».

espontaneidad y ofrece los mil accidentes de un río natural.» Estos remansos o detenciones son explicados por la famosa teoría de los *choques*, o resistencias y oscura oposición de la experiencia, que obran como un límite negativo y obligan a la razón a crear nuevos «circuitos» o esquemas para mayores desenvolvimientos científicos [50]. Pero no se puede asignar un término al progreso del espíritu en la historia ni al desarrollo de la ciencia. Brunschvicg advierte que su concepción del progreso de la conciencia tiene muchos puntos de contacto con *La evolución creatriz* de Bergson.

Moral y religión.—El progreso de la conciencia no sólo consiste y se manifiesta en el saber científico, sino también en el mundo moral y religioso. De esta temática no se ocupó Brunschvicg en tratado especial, sino en sus reflexiones sobre el desarrollo del espíritu en la ciencia como un aspecto de la vida intelectual. También aquí el idealismo «crítico» contemporáneo se caracteriza por la renuncia a establecer categorías siempre idénticas y determinables *a priori*, y adaptación a la productividad del espíritu, siempre mudable. Como en el orden teórico, es preciso renunciar a todo sistema de categorías y concepción realista del mundo; el advenimiento de la reflexión crítica exige el abandono de todo código de preceptos ya hechos, de toda escala de valores fijos. Es el espíritu el que crea los valores morales, como crea los científicos y estéticos.

La moral en la concepción de Brunschvicg será, por tanto, radicalmente relativista, siguiendo la evolución de la vida científica y su «relativismo crítico... La conciencia intelectual deviene capaz de apoyar y esclarecer el progreso de una conciencia moral y una conciencia religiosa, liberándose de prejuicios egoístas y tradiciones literales» [51]. La vida moral consiste en obrar según la razón autónoma, sin respeto a ninguna regla establecida o autoridad que pretendiera imponerse desde fuera a la conciencia. La moralidad no puede tener otro motivo que la misma libertad en nosotros y en los demás. Y como la razón y conciencia son un principio superior de unidad, la vida moral implica renuncia al egoísmo e intereses personales para establecer «la comunidad de los espíritus» e introducir en nuestra acción una condición de reciprocidad, que es la regla de la justicia y el fundamento del amor [52].

La religión no está ausente de la filosofía del espíritu de Brunschvicg, que habla bastante del sentimiento religioso y también de Dios. Pero se trata de «la religión filosófica, o más simplemente, de la verdad absoluta de la filosofía», identificada con «la unidad profunda que es principio de la vida espiritual» [53]. Brunschvicg, que llama humanismo a su doctrina, fue siempre filósofo laico y ateo, que afirmó la total inmanencia de Dios en el espíritu humano y excluye toda transcendencia y todo

[50] *La experiencia humana y la causalidad física* c.49 p.583ss; *Etapas de la filosofía matemática* I p.9.

[51] *La experiencia humana y la causalidad física*, par.274 (final) p.591-2

[52] *El progreso de la conciencia* p.XIX, 11-12, 726, *La modalidad del juicio* p.244 par. final.

[53] *La modalidad del juicio* p.244.

concepto del más allá. «*No hay nada fuera de la libertad*... es la conclusión necesaria de una filosofía de la conciencia pura» [54].

Consecuente con este laicismo, Brunschvicg rechazaba todas las religiones, que mantienen la división entre los hombres, y todos los dogmas como símbolos producidos por la imaginación que retrasan la marcha de la inteligencia hacia la verdad. Dios no es ningún objeto exterior, sino un principio inmanente a la reflexión, «presente en todo esfuerzo de coordinación racional por el cual el espíritu liga toda parte del ser a la totalidad del devenir universal» [55]. Fuera de este ideal de unidad totalizante, de esta vida única del espíritu por el que todos vivimos, nada se puede encontrar. Dios se disuelve, pues, en el vivir creador del espíritu humano y se realiza en su mismo progreso. Pero este espíritu, totalmente historizado, ya lo había disuelto en puro actualismo y en el devenir de la historia. El sistema de Brunschvicg, convertido en puro monismo actualista, es profundamente negativo en sus resultados, y representa la manifestación extrema de un movimiento idealista en trance de extinguirse.

NEOIDEALISMO ANGLOAMERICANO

En los países de lengua inglesa continuó cultivándose durante los primeros decenios de este siglo la filosofía idealista siguiendo la inspiración de sus primeros introductores, sobre todo de Caird, Green y Bradley. Ya hemos estudiado antes este movimiento neohegeliano de finales del siglo pasado (t.V c.15 p.582-593). Proseguimos aquí la recensión de los autores que se adentran de lleno en el actual, comenzando por los pensadores ingleses.

ENRIQUE JONES (1852-1922), natural de Gales, estudió en Glasgow con E. Caird, a quien sucedió en la cátedra de Filosofía. Fue un activo propagador del idealismo hegeliano elaborado por su maestro, pues en esta filosofía veía no sólo una doctrina, sino una fe que endereza la acción y que se anuncia también en las religiones positivas y en las creaciones de los poetas. Fruto de su apostolado idealista fueron sus obras *Idealism als a Practical Creed* (Glasgow 1910), *The Working Faith of the Social Reformer* (Londres 1910) y otras. En su estudio *The Life and Philosophy of E. Caird* (Glasgow 1921), ve en este pensador el representante más puro de un monismo que había sido desviado por Bradley y Bosanquet hacia el dualismo.—Su colaborador en esta obra, J. H. MUIRHEAD (1855-1940), autor de variadas obras y difusor del pensamiento idealista en América, veía la salvación de la autoconciencia finita en la negación dialéctica, oponiendo al monismo un idealismo pluralista.

RICARDO BURDON HALDANE (1856-1928) se formó en Alemania en contacto con Lotze, pero fue orientado hacia el idealismo por la lectura

[54] *El progreso de la conciencia* II p.754.
[55] *El progreso de la conciencia* p.797. Cf. *La modalidad del juicio* p.243; *Héritage de mots, héritage d'idées* (1945) p.65.

de Green y Stirling. Permaneció toda su vida fiel admirador de sus maestros germanos y se profesaba seguidor de Hegel. Propugnó «el principio de la relatividad» antes de Einstein, a cuyas teorías acercó el propio idealismo en su obra principal, *The Reign of Relativity* (Londres 1921). La relatividad tendría el mismo significado que el principio hegeliano según el cual la verdad es la totalidad. El principio y esencia de la realidad es, para Haldane, el espíritu, y la filosofía consiste en tomar conciencia en sí del espíritu, sea en los grados de su finitud, sea en cuanto absoluto. Lo más original en Haldane es su tentativa de insertar en el cuadro hegeliano los resultados de la ciencia moderna, como aparece en la obra *The Function of Metaphysics in Scientific Method* (Londres 1924). Escribió también *The Philosophy of Humanism* (Londres 1922).—Su hermano, el biólogo JUAN ESCOTO HALDANE (1860-1936), inspiró también sus teorías del «organicismo axiomático» en una concepción filosófica general que es una forma de idealismo panteísta y panpsiquista, pues sostiene que todo el universo vive y siente, e incluso que la materia no existe y que la realidad es puramente espiritual y fundamentalmente divina. Sólo la filosofía percibe que el universo es un mundo de personalidades espirituales, no del todo individualizadas, sino unidas en una común tendencia a la belleza y bondad, que es la realización de una personalidad superindividual, o Dios [56].

ALFREDO EDUARDO TAYLOR (1869-1945), escocés, estudió en Oxford y fue profesor en varias universidades, y desde 1924, en la de Edimburgo. Fuera de Inglaterra es conocido por sus estudios sobre la filosofía griega, su obra sobre *Platón* (Londres 1926), un comentario al *Timeo* (Oxford 1928) y sobre *Sócrates* (Londres 1932), en los que une una vasta erudición con un brillante análisis de los problemas filológicos más difíciles. Siguiendo la corriente idealista, escribió *The Problem of Conduct* (Londres 1901), valioso tratado de ética que refleja un empirismo moderado; los *Elements of Metaphysics* (Londres 1903), en que expone su idealismo, y un estudio ético posterior, *The Faith of a Moralist* (2 vols., Londres 1930), en que se acerca a la posición neoplatónica. Bajo la influencia predominante de Bradley, acepta la doctrina de éste del Absoluto, pero intenta llenar el vacío de esta idea, que aparecía como una forma indeterminable. Entiende lo Absoluto como una sociedad de personas humanas, o pluralidad de yos ordenados al todo y formando una unidad finalista de estructura. Aunque el yo y la sociedad no sean más que apariencias finitas, Taylor cree que el predominio de la categoría de cooperación en la vida humana hará posible considerar al Absoluto mismo como una sociedad espiritual.

En su última etapa, Taylor inició un proceso de conversión religiosa e ideológica, pasando de pastor metodista a la Iglesia anglicana y no ocultando sus simpatías por el catolicismo y su estima por la restauración del neotomismo en ella, con sus trabajos *The Vindication of Religion* (Londres 1926), *Recent Developments of European Thought* (1920) y otros varios.

[56] F. MAURICE, *The Life of Viscount Haldane of Cloan* (Londres 1939); R. METZ, *Die philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien* (Leipzig 1935) I p.204-98; II p.277-79.

JUAN MCTAGGART ELLIS (1866-1925) es uno de los principales representantes del idealismo inglés. Nacido en Londres, hizo sus estudios en el Trinity College de Cambridge y, tras varios años de estancia en Nueva Zelanda, fue nombrado profesor de Ciencia moral en el mismo colegio. Su formación idealista se debió a veinte años de estudio en los textos de Hegel. Pero, como en los demás ingleses, su pensamiento original se configura como una interpretación libre del hegelianismo, tanto qué apenas conserva su espíritu. Se advierte asimismo la influencia de Lotze, que fue grande en esta corriente de la filosofía inglesa, y de otros pensadores germanos. Sus principales obras son: *Studies in the Hegelian Dialectics* (Cambridge 1896); *Studies in the Hegelian Cosmology* (1901); *A Commentary on Hegel's Logic* (1910), y la obra mayor en que reúne su sistema, *The Nature of Existence* (2 vols., Cambridge 1921, 1927). Escribió también *Some Dogmas of Religion* (Londres 1906) y la colección póstuma de ensayos, *Philosophical Studies* (Londres 1934)[17].

En la primera obra, *Dialéctica hegeliana*, McTaggart somete a una revisión profunda esta concepción de la dialéctica. La ley de la dialéctica hegeliana no se mantiene inmutable; antes bien, debe adaptarse continuamente a las necesidades y características del objeto estudiado, sin jamás reducirse a un esquema fijo. Así, la relación entre la tesis y la antítesis es diversa en las categorías del ser, donde la antítesis es completamente opuesta a la tesis, y la síntesis debe proceder de entrambas; y diversa en las categorías de la esencia, donde la antítesis representa un progreso de la tesis, y la síntesis procede solamente de aquélla. Por fin, en las categorías del concepto los momentos no se oponen uno al otro ni existe verdadera contradicción, y cada deducción categorial representa un progreso respecto de la precedente. De ahí que la dialéctica hegeliana, lejos de representar una pura construcción abstracta, se esfuerza en adherirse estrictamente a la realidad de experiencia, aunque pueda fallar a veces en esta exigencia. Por otra parte, McTaggart impugna el principio hegeliano de la perfecta racionalidad de lo real, que implica siempre la contingencia de los datos sensibles, sin los cuales las mismas categorías de razón son vacías. El proceso dialéctico implica esta imperfección, ya que tiende a una síntesis que está lejos de verificarse. Si el proceso dialéctico pertenece al espíritu finito, esto coloca al Absoluto en el futuro del proceso mismo. La idea eterna e infinita está, pues, al final del proceso temporal. El Absoluto no es un eterno presente, como dice la ortodoxia hegeliana, sino más bien el término del futuro. El tiempo urge hacia la eternidad y cesa en la eternidad. Esto hace posible el triunfo final del bien en el mundo.

A igual proceso de revisión somete McTaggart la concepción idealista del mundo, ya desde *Estudios sobre la cosmología hegeliana*. Como antes Taylor, nuestro pensador construye una concepción pluralista y so-

[17] Autoexposición, *An Ontological Idealism*, en *Contemporary British Philosophers*, ed. H. J. MUIRHEAD, I (Londres 1924); G. L. DICKINSON, *McTaggart, a Memoir* (Cambridge 1931); N. ABBAGNANO, *Il nuovo idealismo inglese e americano* (Nápoles 1927); ID., *Historia de la filosofía* III n.671; C. D. BROAD, *Examination of McTaggart's Philosophy* I (Cambridge 1934); II (1938); S. V. KEELING, *McTaggart's Nature of Existence*, en *Mind* (1938) p.547-50; M. DUMMETT, *A. Defense of McTaggart's Proof of the Unreality of Time*, en *Philosophical Review* (1960) p.497-504.

ciológica del Absoluto. Cree, en efecto, que el yo finito es el elemento último e irreductible, el cual incluye y excluye al mismo tiempo aquello de que tiene conciencia. Para salvar la realidad de estos sujetos particulares, entiende el Absoluto como una unidad de *yos* eternos en relación mutua. La sustancia de tales centros de conciencia no es algo diverso de sus relaciones. El Absoluto es, por tanto, la unidad de estos yos eternos, unidad que es tan real como sus diferenciaciones. Como unidad del sistema de *yos*, el Absoluto no puede ser entendido como persona o yo, ni, por tanto, puede llamársele Dios. Y la base de esta unidad en la diferenciación no puede ser ni el conocimiento ni el apetito, que son iguales en todos los *yos*, sino la *emoción* del amor, un «amor apasionado, que todo lo absorbe y todo lo consuma»[31]. Solamente el amor supera la dualidad y establece un equilibrio completo en la alteridad. Por eso el punto más próximo al Absoluto que el hombre puede alcanzar es precisamente este amor en que dos personas se dicen pertenecer una a otra. McTaggart reconoce explícito el carácter místico de esta concepción, tan lejana del modelo hegeliano.

Por fin, en la última obra, *La naturaleza de la existencia*, vuelve a exponer sistemáticamente su concepción que él llama un *idealismo ontológico* y cuyos representantes ve en Berkeley, Leibniz y Hegel. En la descripción de los caracteres generales de la existencia se remite a la experiencia para establecer dos puntos: que existe alguna cosa y que este algo es diferenciado. Para el resto procede abstracta y dialécticamente en el sentido dado por él a la dialéctica, es decir, no a través de contradicciones, sino de sucesivas integraciones. La diferenciación de la existencia aparece por un entramado de *cualidades* y relaciones, las cuales han de tener un soporte último sin ser cualidad, y éstas son las *sustancias*. Hay, por lo tanto, una pluralidad inagotable de sustancias divisibles, determinadas por relaciones, que fundan una pertenencia mutua entre ellas y sus partes, explicada por el concepto de *correspondencia determinante;* y la sustancia que comprende todas las otras como partes suyas es el universo, caracterizado por la pertenencia a él de las diversas sustancias. Así viene a definir el *universo* como un conjunto conexo de sustancias, ligadas entre sí por dicha relación de correspondencia determinante.

En el segundo volumen pasa a determinar cuáles son los aspectos del universo que pueden ser tomados como reales. Ante todo, considera irreales el tiempo, el espacio, la sensación y cualquier tipo de pensamiento que no sea la *percepción*. Esta es explicada como la conciencia inmediata de la sustancia, del yo, en correspondencia determinante. Es decir, un yo que percibe otro yo tiene al mismo tiempo la percepción de sí mismo y del otro, y la percepción de estas percepciones, hasta el infinito. Así se establece un complejo inagotable de relaciones inmediatamente vividas, ya que la percepción no es pensamiento, ni volición, sino emoción del amor. Tal será la forma universal de la existencia, del universo formado por centros espirituales o *yos* que un modo de experiencia inmediata unifica en un sistema dialéctico de mutua correspon-

[31] *Studies in Hegelian Cosmology* p.260; cf. p.278ss.

dencia. McTaggart concluye, pues, en la realidad espiritual del mundo como un conjunto de personas finitas, declaradas inmortales; y para salvar su irreducibilidad, cree necesario negar la personalidad del Absoluto. De nuevo insiste en que este Absoluto, entendido no como presente, sino como futuro, deberá realizarse en un período larguísimo de tiempo y como estado de amor perfecto superior al rapto místico.

JUAN ESTUARDO MACKENZIE (1860-1935) es otro neohegeliano inglés nacido en Escocia e influenciado en su formación idealista por E. Caird. Además de los valiosos trabajos de filosofía social, en que anuncia la superación del Estado nacional por un Estado cosmopolita abrazando todo el género humano, escribió un conocido texto de moral, *A Manual of Ethics* (Glasgow 1893), siguiendo el esquema neohegeliano de Green. En él rechaza el rigorismo y formalismo kantianos y expone un ideal moral, entendido como autorrealización espiritual, que persigue la idea del bien como supremo y absoluto valor. Su obra filosófica principal es *Outlines of Metaphysics* (1902), en que expone su concepción ideal del *Cosmos*, entendido no como el universo espacio-temporal conocido, sino como la totalidad sistemática y armónica del universo. Lo mudable, contingente y hasta los males en él sólo podrán armonizarse con un orden perfecto, admitiendo que el todo sea de naturaleza espiritual que a través de un proceso de fallos avance hacia la absoluta unidad. El fondo idealista de su pensamiento no le impidió asimilar elementos doctrinales extraños en sus obras *Elements of Constructive Philosophy* (Londres 1917), *Lectures on Humanism* (1907), *Ultimate Values* (1924) y otras varias.

JAIME B. BAILLIE (1872-1940), formado como asistente de uno de los primeros neoidealistas, D. G. RICHTIE (1853-1903), y después profesor en Aberdeen y Leeds, marca ya la crisis de este movimiento. En su primera obra, *The Origin and Significance of Hegel's Logic* (Londres 1901), y en la traducción de la *Fenomenología* de Hegel que publicó, se limita a simple exégesis y defensa del pensamiento hegeliano. En la siguiente, *An Outline of the Idealistic Construction of Experience* (Londres 1906), combate ya el principio dialéctico y abstracto de la lógica, en el que se desvanece la distinción del mundo de la experiencia, y defiende un idealismo pluralista, en el cual la experiencia humana es la manifestación y realización gradual de una autoconciencia infinita. Después de la experiencia de la guerra se alejó del hegelismo, inclinándose hacia un cierto humanismo empirista en la obra *Studies on Human Nature* (Londres 1921). El punto central en la misma es el principio de la individualidad humana, que lucha en el mundo para afirmarse y sólo puede realizarse en las relaciones mutuas entre las diversas personas. Respecto del mundo profesaba un cierto escepticismo que recuerda a Hume. Sólo la fe religiosa hace trascender al hombre sobre su propia finitud y lo eleva hacia un Dios personal y a conseguir su propia perfección.

Una cierta influencia del idealismo aparece también en los notables psicólogos y filósofos espiritualistas ingleses de la época, JAIME WARD (1843-1925), cuya obra más conocida es *Psychological Principles* (Cambridge 1918), y JORGE F. STOUT (1860-1944), autor de *A Manual of*

Psychology (Londres 1898), *Studies in Philosophy and Psychology* (Londres 1930) y otros escritos. Ambos juntan una epistemología realista con una concepción del mundo idealista. La conciencia y libertad revelan la espiritualidad del hombre, y las cosas que conocemos pertenecen al orden subjetivo más bien que al material. Resulta así una visión monadológica del mundo constituido por centros de conciencia personal, cuya actividad teleológica se orienta hacia un Dios personal e inmanente a ellos.

Neoidealismo norteamericano.—También en Estados Unidos se prolongó en este siglo la corriente de pensamiento idealista que hemos visto iniciarse a fines del pasado bajo las formas del *trascendentalismo* y del «movimiento de St. Louis», ya antes estudiados (t.V c.15 p.590-93).

Josias Royce (1855-1916) es la figura más representativa de este idealismo americano, que templa la inspiración hegeliana con elementos del realismo empirista, y el que más contribuyó a su difusión.

Nació en Grass Valley (California) y recibió una intensa educación religiosa, sobre todo de parte de su madre, si bien desde su juventud vivió alejado de toda institución eclesiástica. Frecuentó la Universidad de California hasta 1875, y de 1876 a 1878, la John Hopkins University, donde se doctoró con una tesis sobre el conocimiento. Fueron sus maestros el idealista Howison, Le Conte y Willian James. Después de un período de perfeccionamiento en Gotinga, con Lotze, y tras breve docencia en la de California, fue profesor de la Universidad de Harvard desde 1882, siendo uno de «los cuatro grandes de Harvard» con W. James, Peirce y Santayana.

Su producción como escritor es abundante y variada. Entre sus obras filosóficas mayores destacan *The World and the Individual* (2 vols., Nueva York-Londres 1900-1); *The Philosophy of Loyality* (Nueva York 1908); *The Problem of Christianity* (Nueva York 1913). Otras muchas conciernen al tema religioso y moral: *The Religious Aspect of Philosophy* (Boston 1885), *The conception of God* (Berkeley 1895); *The Conception of Immortality* (Boston 1900); *Studies of Good and Evil* (Nueva York 1898); *The sources of Religious Insight* (Nueva York 1912). Entre otras de carácter filosófico deben citarse: *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston 1892), *Outlines of Psychology* (Nueva York 1903), *Spencer* (Nueva York 1904), *War and Insurance* (1914), *The Relation of the Principles of Logic to the Foundation of Geometry* (1905), *The Hope of the Great Community* (1916), y las obras póstumas *Lectures on Modern Idealism* (New Haven 1919), *Fugitive Essays* (Cambridge, Mass., 1920). Otros numerosos artículos y conferencias completan esta producción. Sus ideas están expuestas en forma literaria atrayente y para un público amplio [39].

[39] Ediciones: *The Basic Writings of J. Royce*, con Introducción por John J. McDermott, 2 vols. (The University of Chicago Press, Chicago 1969; selección de casi todas las obras menos la siguiente, con nota bibliográfica), *The Problem of Christianity*, con Introducción por John E. Smith (The University of Chicago Press, 1968). *The Letters of J. Royce*, ed. por J. Clendenning (Chicago 1968).—Traducciones españolas *El espíritu de la filosofía moderna* (Buenos Aires 1947); *Filosofía de la fidelidad* (Buenos Aires 1949); *El idealismo moderno* (Buenos Aires 1945).

Bibliografía: Varios, en *Philosophical Review* (1916) fasc.3, dedicado a Royce;

El idealismo de Royce se construye en estrecha vinculación con el de Bradley y a menudo en discusión con él, tratando de resolver los problemas suscitados por este idealista inglés. Desde sus primeros ensayos plantea como tema central la afirmación del Absoluto y sus relaciones con «el individual», ya que Royce es decididamente pluralista, admitiendo la pluralidad de sujetos o centros de conciencia no entendida en sentido atomista, sino como la variedad de manifestaciones que en el mundo de la experiencia asume la vida del pensamiento. Y su esfuerzo posterior tenderá a defenderse contra la acusación de que la afirmación de un Absoluto se opone a la experiencia de los seres particulares.

La fundamentación del sistema es expuesta por Royce en la obra mayor, *El mundo y el individuo,* base de los escritos subsiguientes. El punto de partida de su reflexión idealista es su noción de la *idea*. Royce distingue entre el *significado* externo y el significado interno de la idea. El significado externo consiste en su referencia a una realidad exterior e independiente. Pero la idea tiene también un significado interno, que consiste en una intención, en un fin que, formulando la idea, se nos propone. El problema de la realidad se configura entonces como problema de relación entre el significado externo y el interno de las ideas. Para el realismo, el primer significado consiste en una cosa, y es del todo independiente del segundo. Pero entonces la idea misma no puede ser sino una cosa independiente y no podrá tener relaciones con otra ni, en particular, con ese mundo real que pretende definir. Tras laboriosas reflexiones, concluye Royce que el realismo está implicando contradicciones y se destruye por sí mismo [6].

No queda más salida que reducir el significado externo al significado interno de la idea. Esto implica que la idea tiende siempre a hallar en su objeto su mismo fin. Así, al buscar su objeto, una idea no busca más que su propia determinación explícita, la completa realización del fin implícito en la idea misma. Y la realidad es la determinación explícita y completa del significado interno o finalidad de la idea. Esta determinación sobreviene con la negación de las posibilidades vagas del entorno, es decir, con la *individuación*, pues la realidad a que todo el proceso determinativo tiende es siempre una realidad individual, que no busca

F. OLGIATI, *Un pensatore americano J. Royce* (Milán 1917); M. GALGANO, *Il pensiero filosofico di J. Royce* (Roma 1921); M. J. ARONSON, *La philosophie morale di J. Royce* (París 1927); M. L. AMOROSO, *La filosofia morale di J. Royce* (Nápoles 1929); F. ALBEGGIANI, *Il sistema filosofico di J. Royce* (Palermo 1930); G. DYKHUIZEN, *The Conception of God in the Philosophy of J. Royce* (Chicago 1936); T. W. SMITH, *The philosophical Way of Life in America* (Nueva York 1943); W. H. WERKMEISTER, *A History of philosophical Ideas in America* (Nueva York 1949); J. E. SMITH, *Royce's Social Infinite* (Nueva York 1950); L. G. MARCEL, *La métaphysique de Royce* (París 1945); M. DE NIER, *Royce* (Brescia 1945); J. H. COTTON, *Royce on the Human Self* (Cambridge, Mass., 1954); VARIOS, *In memoriam*, en *Journal of Philosophy* (1956) n.3 (dedicado a Royce); K. T. HUMBACH, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach J. Royce* (Heidelberg 1962); P. FUSS, *The Moral Philosophy of J. Royce* (Cambridge, Mass., 1965); VARIOS, *J. Royce*, en *Rev. intern. de philosophie* (1967) n.1-2 (dedicado a Royce); D. S. ROBINSON, *Royce and Hocking, American Idealists* (Boston 1968).

[6] *The Religious Aspect of Philosophy* (1885) p.236: «La noción popular de un mundo exterior, usado para muchos fines prácticos y suficiente para las tareas científicas, debe ser refutada y rechazada en sus contradicciones y sus absurdos; pero el alma de verdad que hay en ella debe ser absorbida bajo una más alta concepción junto con la Realidad eterna y nuestra relación a ella. Nosotros veremos que la verdad de ello es un mundo más alto, de gloriosa significación religiosa».

nada fuera de sí, ya que encuentra en sí la plena realización del propio fin. Una realidad así no puede ser más que el Todo, el mundo como totalidad de significados individualmente realizada. Todo el conjunto de la verdad y del ser debe estar presente en una Conciencia universal, que comprende todos los entendimientos finitos en una visión omnicomprensiva. Esta conciencia no sólo es intemporal, sino que abarca en su mirada la totalidad del tiempo y de lo que significa. De ahí el título de la obra de Royce; el mundo es una totalidad individual, en que «todos los fragmentos de la experiencia finita encuentran su complemento y perfección», repite con frecuencia. En este Absoluto panteísta encuentran también cabida la ignorancia, el error, los fracasos; pero, al mismo tiempo, la consecución de los fines, la superación de los defectos, la corrección de los errores. El individuo que procede moralmente encuentra en Dios el cumplimiento total de su voluntad buena. Toda conciencia se ensancha así en el absoluto hasta identificarse con él; pero esto no entraña la anulación de la individualidad, sino su complemento, la realización determinada y perfecta de las personas finitas en el Absoluto, que, por lo tanto, es declarado impersonal.

De esta suerte, Royce sostiene decidido la subsistencia e inmortalidad intemporal de las personas en el Absoluto impersonal. Y para hacer inteligible su conservación y salvar las dificultades que Bradley opuso a toda determinación del Absoluto, añadió el importante «Ensayo suplementario» al volumen I de *El mundo y el individuo*, donde recurre para explicar el tema a la teoría de los números de Cantor y Dedekind y a la definición positiva del infinito que éstos trataron de dar. El infinito es un «sistema autorrepresentativo» cuyas partes representan el todo en el sentido de que tienen elementos que corresponden, término por término, a los elementos del todo, según su ejemplo del mapa geográfico perfecto de una región. De igual suerte, la Conciencia absoluta, como sistema autorrepresentativo, aun permaneciendo individual, podría contener en sí como propias partes una infinidad de individuos a su imagen. Lo Absoluto, el universo, es uno por su estructura, por cuanto es un sistema individual. Su forma es la de un yo que se multiplica en las imágenes que el Absoluto determina de sí mismo en los *yos* individuales.

Igual concepción panteísta mantiene Royce en sus varios ensayos y conferencias de filosofía religiosa, como *El aspecto religioso de la filosofía, La concepción de Dios, Inmortalidad, Monoteísmo*. Dios es definido como el «Ser Omnisciente», el «Pensamiento Absoluto y Absoluta Experiencia» que encubre y contiene en sí «las experiencias fragmentarias» de nuestras conciencias finitas y las conexiona a todas en un «Pensamiento absolutamente organizado». Y a la vez constituye la «Ultimada Realidad» que va desarrollándose en el proceso infinito de las personalidades finitas y en ellas obtiene la consumación siempre imperfecta de esa su «Eternidad Absoluta». Lo curioso es que Royce sostiene que tal debe ser la propia y más elevada interpretación, en términos de reflexión filosófica, del concepto de la Divinidad de la «tradición religiosa» del cristianismo, y de la misma tradición aristotélica y de la teología de Santo Tomás. «La concepción de lo divino que Santo Tomás

alcanzó permanece en ciertos aspectos .central, y en esencia idéntica, pienso yo, con la definición que he tratado de dar aquí; y esto a despecho de las paradojas y errores envueltos en el concepto tradicional de la creación del mundo»[61]. Con esta idea de la creación se muestra siempre irreconciliable.

En la segunda fase de su pensamiento, representada por *La filosofía de la fidelidad* y sobre todo por *El problema del cristianismo*, Royce intenta otras vías para fundamentar la doctrina del Absoluto. Aquí apela a la teoría formulada por Peirce de la *interpretación*, como un tercer proceso cognoscitivo superior a la percepción y al pensamiento. Tiene lugar cuando se trata de objetos que no pueden ser asimilados a la percepción ni al concepto, como es «el espíritu de nuestro prójimo», que no es ni dato sensible ni noción universal. La interpretación es un proceso triádico que supone una relación en orden determinado entre el intérprete, la cosa interpretada y la persona para quien se interpreta. Los tres términos pueden unirse en la misma unidad psicológica, como cuando uno interpreta su pasado para su yo futuro. Objeto de la interpretación son los *signos*. La tesis de Royce es que el universo puede ser entendido por un complejo de signos reales que requieren una interpretación; y que el proceso de interpretación tiende a hacer del mundo una *comunidad espiritual*. Una interpretación es real si logra establecer tal comunidad entre los tres términos y eliminar lo extraño que les separa; aquella que tiende a considerar prácticamente real un reino del espíritu, una comunidad universal y divina, y reconoce la imposibilidad del individuo de salvarse por sí solo y de encontrar la verdad en el ámbito de la experiencia privada.

Esta teoría es formulada por Royce para establecer que la idea fundamental del cristianismo no es la Redención, sino la de una comunidad religiosa. En el pensamiento, sobre todo, de San Pablo, el reino de los cielos debía realizarse en la comunidad de los fieles que constituyen la Iglesia. El amor cristiano es por él interpretado como *fidelidad (loyality)* a la comunidad, amada como una persona. Así la imagen de la Iglesia, cuerpo de Cristo, le ofrece la oportunidad de reformular su teoría tan cara de la relación entre el Absoluto individual y los individuos particulares que lo forman. Termina por privar a esa relación de toda base trascendente sobre la que sólo podía fundarse su inmanencia.

En la *Filosofía de la fidelidad* sitúa Royce en ésta el fundamento de la moralidad; el hombre es moral cuando es fiel a una tarea o misión libremente elegida y que incluye siempre la solidaridad con los demás individuos y con la comunidad. Es también la fidelidad el criterio que permite medir el valor de las tareas humanas, las cuales serán malas si hacen imposible la fidelidad a los demás. Tal es el ideal que esboza finalmente en *La esperanza de la gran Comunidad*, una comunidad que es real no porque se encuentre históricamente realizada, sino porque es el eterno fundamento del orden moral.

[61] Véase *The Conception of God*, en *The Basic Writings of J. Royce* I p.355-384; *Inmortality* ibid., p.385-402; *Monotheism*, ibid., p.403-417.

Dicho ideal le llevó también a proponer los medios de su realización en la obra *Guerra y seguro,* que refleja bien la síntesis de su espíritu formado en el idealismo absoluto de origen romántico y el sentido práctico americano. La relación triádica de la interpretación puede también actuarse, observa, en la forma de *una sociedad de seguros,* porque ésta resulta de un objeto asegurado, de un asegurador y un beneficiario. La relación aseguradora liga en interés común estos tres términos y, extendiéndose en formas siempre más comprensivas de reaseguros, puede llegar a reunir, en una comunidad unitaria y respetuosa de las individualidades, el entero universo.

La corriente idealista fue seguida por otros pensadores americanos con diversos matices. Casi todos son también enumerados entre los *personalistas* y a la vez espiritualistas, porque enseñan el pluralismo de las personalidades humanas dotadas de libertad, dentro de un mundo ideal o realidad mental, aunque la relación entre sí y al Todo o Dios la conciben de distintas maneras. Mencionemos los más notables [62].

María Whiton Calkins (1863-1930), que escribió *The Persistent Problems of Philosophy* (Nueva York 1907), *The Man and the God* (1918) y otros, fue discípula de Royce y acentuó el aspecto personalista en el idealismo del maestro. Su «personalismo absoluto» quiere ser la explicación metafísica de la realidad última. El universo mismo es una persona absoluta, que incluye todo y de la cual todas las cosas son parte. Estas partes no existen ni se comunican entre sí, sino en el Ser absoluto, el cual no podría existir sin ellas.

Jaime Edwin Creighton (1861-1924), profesor de Filosofía, ejerció notable influencia en el pensamiento americano por su larga actividad de maestro y fundó, junto con Schurman, la *Philosophical Review* (1892). Su obra principal es *Studies in speculative Philosophy* (póstuma, Nueva York 1925). Su idealismo «crítico» se inspira en Bosanquet y Royce. Polemizó contra el «mentalismo» y «pluralismo» de otros americanos, preocupados de las cuestiones éticas y no de sus fundamentos metafísicos. La descripción de los aspectos espirituales de la experiencia le lleva a la conclusión de que las experiencias de los espíritus finitos son ininteligibles si no se da la noción de un Espíritu en el cual las mentes comunican entre sí de modo siempre más perfecto. La realización total y definitiva de esta comunicación constituye el Espíritu absoluto y es el fin último de la realidad y de la experiencia.

Jorge H. Howison (1834-1916) fue primero profesor de Matemáticas y Lógica, y durante veinticinco años, de Etica en Harvard y en la Universidad de California. Escribió *The Conception of God* (Nueva York 1897, en colaboración), *The Limits of Evolution and other Essays* (1901), con otras obras. Su idealismo se presenta primero como un plu-

[62] **Bibliografía** general para estos autores: *Filosofi americani contemporanei,* ed. por J. H. Muirhead (tr. it., Milán 1939); J. Blau *Movimenti e figure della filosofia americana* (tr. it., Florencia 1957); H. W. Schneider, *Storia della filosofia americana* (tr. it., Bolonia 1963); G. W. Cunningham, *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy* (Nueva York 1933); *Contemporary American Philosophers* (autopresentaciones), ed. por Adams-Montague, 2 vols. (Nueva York 1930). C. Barret. *Contemporary Idealism in America* (autoexposiciones) (Nueva York [2]1964); G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie* (Stuttgart 1936), etc.

ralismo ético en encendida polémica contra el idealismo monista de Royce, a quien acusa de que su concepción anula la personalidad finita del hombre. Más tarde vio en la Idea absoluta una Razón eterna personal, base y fuente de las personalidades humanas. Y definió la pluralidad de las mentes no como coexistencia espacio-temporal, sino como un «orden moral», con lógica implicación de todas en la conciencia de cada una. Así unidas entre sí y con Dios, forman «la república eterna», ideal al cual tiende la realidad en un proceso de adecuación que es llamado evolución.

Guillermo Ernesto Hocking (1873-1966) fue uno de los más fecundos e influyentes idealistas americanos, que enseñó largos años Filosofía en Harvard. Entre sus numerosas obras destacan *The Meaning of God in Human Experience* (New Haven 1912), *The Self, its Body and Freedom* (Nueva York 1913), *Types of Philosophy* (Nueva York 1929), *Science and The Idea of God* (Chapel Hill 1944). Su idealismo es llamado *naturalista* por la tendencia a identificar el Absoluto con la Naturaleza misma. En él confluyen el idealismo absoluto de Royce con el personalista de Bowne y el objetivo de Creighton. La relación cósmica y social de las conciencias individuales (con las otras conciencias y con la naturaleza física) es posible merced a la comunicación de cada una con la «otra Conciencia»: Dios personal y absoluto, que, no obstante, envuelve los otros seres y los penetra. La comunicación con Dios, aun siendo reflexiva, presupone una intuición originaria de Dios dada en la experiencia sensible y social. Hocking admite así la prueba ontológica de Dios. Las diversas personas *(Selves)* son interconexas, constituyen una comunidad espiritual y se actualizan espiritual y socialmente por medio de los cuerpos. El plano moral y el plano natural coinciden.

Jorge P. Adams (1882-1961) enseñó en la Universidad de California y publicó, entre otras obras, *Idealism and the Modern Age* (Nueva York 1919), *Man and Metaphysics* (Nueva York 1948). Enseña un idealismo pluralista. Afirma la independencia de la actividad espiritual como principio creador de la realidad. Dicha actividad espiritual no entra en el dominio de la experiencia, mas puede ser conocida en los productos de su creación: en los valores éticos, religiosos, sociales y en los productos de la historia.

Mencionemos, por fin, que dicho *personalismo* idealista y espiritualista americano había sido iniciado y fundado por Borden P. Bowne (1847-1910), profesor en la Universidad de Boston y escritor fecundo, entre cuyas obras figuran *Metaphysics* (Nueva York 1898), *Theism* (1902), *Personalism* (1908). Bowne sostenía que sin admitir la unidad irreducible y la libertad (limitada) de la persona no se puede fundar la ciencia, la moral y la religión. La comunidad de las personas que viven en mutuo acuerdo de intereses cognoscitivos y religioso-morales es la razón principal para admitir la existencia de una persona infinita, un Dios creador de las personas finitas. Afirmaba asimismo la naturaleza espiritual del mundo natural como un actuarse finalizado de la voluntad de Dios.

Este personalismo ha tenido como principales exponentes Ralph T. Flevelling (1871-1960), compañero de estudios de Bowne, pastor y

profesor de Filosofía, quien fundó en Los Angeles la revista *The Personalist* (1920), en torno a la cual se congregaron los cultivadores de la escuela. Y a EDGAR S. BRIGHTMAN (1884-1953), que también enseñó en la Universidad de Boston y desarrolló en numerosas obras similar concepción de un universo espiritual y leibniziano de centros de conciencia o personas finitas como agentes relativamente libres de Dios, la Persona omnitemporal, cuyas normas de razón y de amor se expresan en el orden de la naturaleza y en la estructura del mundo. De esta corriente personalista más actual se deberá hablar en otro apartado.

Pero ya lentamente se irá imponiendo en los medios americanos otra forma de pensar y otra filosofía opuesta, más popular y típica de aquel país, que es el pragmatismo, ante la cual ha de sucumbir el idealismo.

CAPITULO VI

El pragmatismo *

Origen y significado.—A la vez que el movimiento idealista o trascendentalista y en oposición a él, surge y florece en Estados Unidos esta otra corriente filosófica, original y típicamente americana, llamada el *pragmatismo*. Dentro de su especificidad se distingue de otras corrientes de pensamiento afines de signo empirista. En particular, la filosofía de la acción que Blondel desarrolla contemporáneamente en Francia establece ya cierta subordinación del pensamiento a la acción, postulada por motivos éticos y religiosos. Esta subordinación va a ser explícitamente expuesta y justificada en el dominio lógico y gnoseológico por el pragmatismo.

Pragmatismo viene del término griego *pragmata;* las cosas, los hechos, en contraposición a las ideas y a las teorías, son los

* **Bibliografía:** M. HÉBERT, *Le pragmatisme* (París 1908); A. LECLERE, *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme* (París 1909); L. STEIN, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. III: *Die neupositivistische Bewegung* (1908); A. W. MOORE, *Pragmatism and its Critics* (Chicago 1910); J. B. PRATT, *What is Pragmatism?* (Nueva York 1909); R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme religieux* (París 1913); D. L. MURRAY, *Pragmatism* (1912); G. JACOBY, *Der Pragmatismus. Eine Würdigung* (Leipzig 1909); E. BOUTROUX, *La pensée américaine et la pensée française* (París 1913). U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* (Florencia 1921); E. LEROUX, *Le pragmatisme américain et anglais* (París 1922); R. METZ, *Die Philosophische Strömungen der Gegenwart in Grossbritanien* II (Leipzig 1935); E. BAUMGARTEN, *Geistige Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*. II: *Der Pragmatismus* (Francfort 1938); P. P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism* (Cambridge, Mass., 1949); E. P. LAMANNA, *Il pragmatismo angloamericano* (Florencia 1949); H. W. SCHNEIDER, *A History of American Philosophy* (1946); vers. esp. *Historia de la filosofía americana* (1953); M. R. KONVITZ-G. KENNEDY, *The American Pragmatists* (Gloucester, Mass., 1963); G. KENNEDY, *Le pragmatisme*, en *Les grands courants. Tendances* p.57-122; M. C. CORNFORTH, *Science versus Idealism. In Defense of Philosophy against Positivism and Pragmatism* (Nueva York 1962); E. H. MADDEN, *Ch Wrigth and the Foundation of Pragmatism* (Seattle 1963); H. S. THAYER, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism* (Nueva York 1966); P. W. KURTZ, *American Philosophy in the Twentieth Century. From Pragmatism to Philosophical Analysis* (Nueva York 1966).

pragmata para Aristóteles. Polibio escribió su *Historia pragmatica,* una historia utilitaria destinada a narrar los sucesos que interesan al hombre y no las aventuras y leyendas. En sentido jurídico, los romanos llamaron *rescriptum pragmaticum* al decreto del emperador, y de ahí la «Pragmática sanción» de las leyes españolas, decreto del Príncipe para introducir un uso en bienestar general.

El significado empírico y utilitarista del término lo captó Kant, que introdujo el término en la filosofía. En la *Crítica de la razón práctica* señala: «La ley práctica derivada de la felicidad como motivo la llamo pragmática», porque se funda sobre principios empíricos, ya que sólo por experiencia puede saberse cuáles inclinaciones han de satisfacer y qué causas pueden producir su satisfacción. Y llama «creencia pragmática» al conocimiento de ciertas condiciones bajo las cuales se puede alcanzar un fin hipotético y usar de ciertos medios para conseguirlo. En la *Metafísica de las costumbres* distingue los imperativos hipotéticos (reglas o máximas de obrar según alguna conveniencia o placer sensible) en asertóricos y problemáticos, y a éstos los llamó «imperativos pragmáticos». Es donde se remite en nota al concepto de *pragmática historia,* o historiografía utilitaria, de Polibio. Asimismo, en *La paz perpetua* señala que un principio se llama «pragmático» y no propiamente «moral» cuando es destinado a regular el uso de un medio para alcanzar cierto fin. Y en la *Antropología desde un punto de vista pragmático* distingue ésta de la antropología fisiológica, porque se refiere a lo que puede hacer el hombre en el mundo en ciertas condiciones dadas y en cuanto al uso de los conocimientos que pueden favorecerle o dañarle.

De estas sugestiones kantianas deriva la introducción del término «pragmatismo» en la nueva filosofía. Peirce, creador del mismo y que declara haberlo usado en discusiones privadas desde 1875, se remite directamente a la *Antropología* kantiana, explicando que había excluido el nombre de «practicismo» porque, para Kant, «práctico» significa moral. Parece ser que las ideas pragmatistas fueron expuestas primeramente en el llamado *Metaphysical Club* de Boston, organizado por CHANCEY WRIGT (1830-75), que reunía hacia 1865-74 un grupo de amigos entre los que se contaban W. James, Peirce J. Fiske, filósofo spenceriano, F. E. Abbot y otros. El mismo Wright, matemático y filósofo evolucionista que aplicó el método darwiniano para explicar el origen de la conciencia refleja y de la razón en el hombre, empezó a manifestar opiniones de carácter pragmatis-

ta al hilo de su crítica de Spencer y sobre la base de una epistemología empirista y de una ética utilitarista. Por eso, dicho nombre fue dado al Club más tarde (1905) por Peirce, en son de ironía y para oponerlo a los metafísicos idealistas. El nuevo grupo seguía, en efecto, más bien el empirismo inglés y combatía la inspiración hegeliana de los trascendentalistas. El término de *pragmatismo* ya fue hecho de uso público por W. James y Peirce desde 1898 para significar la nueva filosofía.

En su noción general, *pragmatismo* es la doctrina que enseña que el valor de verdad de una idea o un principio teórico depende de sus *resultados prácticos*. Esta practicidad es interpretada sea como utilidad o como éxito práctico, sea como verificación o como previsión de una experiencia futura. Los pragmatistas no se preguntan qué teorías son verdaderas, sino qué frutos se seguirán para la vida práctica de aceptarlas como verdaderas o falsas. La idea es verdadera cuando ella marcha, es decir, cuando tiene éxito, cuando llena una función o consigue algo que se deseaba; una idea es esencialmente para algo práctico, y cuando esto consigue es una idea verdadera.

La doctrina fue formulada en muy varios sentidos y matices. El filósofo A. D. Lovejoy, obstinado antipragmatista, catalogó trece diversas fórmulas pragmatistas [1]. Todas ellas pueden reducirse a teorías del *significado* y su verificación, o teorías de *la verdad*. Así, en el primer apartado: El significado de un juicio consiste en las futuras consecuencias por él predichas o en la verificación de la previsión en el contenido; o el significado de cualquier juicio consiste en las futuras consecuencias de creerlo; o el significado de una idea o juicio consiste en la aprehensión de la relación entre algún objeto y un propósito consciente; o, para tener significado, una aserción debe referirse a algún fin o interés subjetivo. Pero las más se refieren a la teoría de la verdad: Así, la verdad de un juicio consiste en el cumplimiento de su realización; o una teoría es verdadera si satisface a la necesidad de pasar de la duda a la certeza; o una aserción es verdadera si lleva a consecuencias más satisfactorias de utilidad, placer o de orden biológico. Y, en general, no existen verdades necesarias, sino simples postulados, aserciones útiles o necesarias para ordenar nuestras experiencias.

De aquí resulta que la verdad del conocimiento se mide en función de su aptitud para perfeccionar la realidad. Esta utilidad es el criterio de su verdad. Un conocimiento no es bueno y

[1] A. O. LOVEJOY, *The Thirteen Pragmatisms*, en *Journal of Philosophy* (1908); reed. *The Thirteen Pragmatisms and other Essays* (Nueva York 1963).

útil por ser verdadero, sino al contrario; la verdad coincide con la utilidad. Y, en consecuencia, la verdad no *es*, sino que *se hace*, va haciéndose a medida que la realidad se enriquece y perfecciona. De ahí que una realidad no existe antes de la aserción; viene a existir a consecuencia del obrar en base de la aserción dada.

El pragmatismo se presentó primero como un *método* para encontrar la verdad. Pero dicha doctrina sobre el método pasa a convertirse en una *concepción metafísica*. Se asienta sobre los supuestos de un positivismo fenomenista y empirismo radical. Mas para el positivismo es verdadero aquello que es dado inmediatamente por la vía sensible; y para el empirismo, lo que va integrado en el conjunto de contenidos de las experiencias. Para el pragmatismo, en cambio, el sujeto cognoscente se inserta *activamente* en la experiencia para transformarla. El mundo no es algo estable o sujeto a evolución independientemente de nuestro conocer, sino algo dinámico que se realiza en virtud de nuestra actividad. Así, el pragmatismo, aunque combate las teorías metafísicas, se inclina a una concepción pluralista y *actualista* de la realidad, atacando sin descanso el monismo y racionalismo.

Tampoco son ciertos *los precedentes* del pragmatismo, fuera de sus supuestos en la corriente del empirismo radical, del evolucionismo y del vitalismo en general, y del *élan vital* de Bergson en particular. Los pragmatistas llegaron a decir que su doctrina era admitida por casi todos los grandes pensadores (Heráclito, Protágoras, Platón, Aristóteles, los estoicos, Escoto, F. Bacon, Berkeley, Hume, Kant y otros), por lo que sería sólo «un nombre nuevo para antiguos modos de pensar», como dice el subtítulo del *Pragmatismo* de W. James. Pero no pasan de ser interpretaciones arbitrarias basadas en semejanzas externas. El mismo Peirce decía seriamente que aceptaba a Kant excluyendo «sólo» su trascendentalismo, como si fuese posible eliminar esto de la *Crítica* kantiana sin destruirla. En cuanto a *influencias*, se advierte que Blondel, aunque partió de otras fuentes, se acercó más tarde al pragmatismo, con su irracionalismo y la tesis de que todo pensamiento es actividad. También Le Roy entendió el bergsonismo en sentido pragmatista, y todo el modernismo recibió la influencia del pragmatismo dominante, aun tratando de diferenciarse de él. No faltaron tentativas de explicar igualmente el marxismo como pragmatismo: la verdad es expresión de la praxis, de la acción social. Mas, en el fondo, el marxismo sigue siendo un realismo materialista que impide la

total transfiguración de la realidad en pura acción; amén de que el humanismo individualista de esta doctrina debe repugnar a los puros marxistas.

El pragmatismo fue desarrollado en direcciones y modos diferentes por sus cuatro grandes representantes, Peirce, James, Schiller y Dewey, y con ellos casi se agota. A ellos se dedica nuestra recensión.

CARLOS SANDERS PEIRCE (1839-1914), fundador con W. James del pragmatismo, nació en Cambridge (Mass.) y recibió de su padre, Benjamín, conocido matemático y profesor de esta disciplina en Harvard, una formación muy marcada en las ciencias. Después de sus estudios en la Universidad de Harvard trabajó, desde 1859 a 1891, en el Servicio costero y geodésico de Estados Unidos, que le dieron ocasión para numerosos viajes por el extranjero, los cuales aprovechó para escribir artículos científicos. Estas ocupaciones no le impidieron interesarse en los problemas filosóficos, y así aparece participando en las discusiones del Metaphysical Club. Sus preferencias iban por los estudios *lógicos*. De 1879 a 1884 enseñó esta rama en la John Hopkins University. Más tarde se resolvió a consagrarse enteramente a su obra lógica, desde la cual planeó todo su sistema filosófico. Mas no encontró editor para su obra de Lógica, que dejó terminada, ni consiguió obtener una cátedra universitaria. Murió en casi completo aislamiento y en la mayor miseria.

Peirce sólo publicó en vida notables artículos de revista. Pero dejó numerosos manuscritos que fueron adquiridos por la Universidad de Harvard y han obtenido publicación póstuma [2].

Fundación del pragmatismo.—A Peirce se debe la primera formulación de la teoría pragmatista, según declara lealmente el mismo W. James [3]. Se encuentra en el ensayo de 1878, *Cómo hacer claras nuestras ideas*. Después de establecer que nuestras ciencias son realmente reglas

[2] EDICIONES: *Chance, Love and Logic*, ed. por M. R. COHEN (Nueva York 1923) (primera colección de los ensayos impresos); *Collected Papers*, ed. por CH. HARTSHORNE y P. WEISS, 6 vols. (Cambridge, Mass., 1931-35). Contienen: I. *Principles of Philosophy;* II. *Elements of Logic;* III. *Exact Logic;* IV. *The Simplest Mathematics;* V. *Pragmatism and Pragmaticism;* VI. *Scientific Methaphysics*. Dos nuevos volúmenes: VII. *Science and Philosophy*, VIII. *Reviews, Correspondence and Bibliography*, por A. B. BURKS (Nueva York 1958). Además, *Letters to Lady Welby*, por I. LEIB (New Haven 1953).

Bibliografía: G. VAILATI, *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo*, en *Scritti* (Florencia 1911); U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* (Florencia 1921); E. FREEMAN, *The Categories of C. Peirce* (Chicago 1934); TH. A. GOUDGE, *The Thought of C. Peirce* (Toronto 1950); J. BOCHLER, *C. Peirce's Empiricism* (Nueva York 1939); W. B. GALLIE, *Peirce and Pragmatism* (Nueva York 1966); J. VON KEMPSKY, *C. Peirce und der Pragmatismus* (Stuttgart 1952); M. THOMPSON, *The Pragmatic Philosophy of C. Peirce* (Chicago 1952); A. GUCCIONE MONROY, *Peirce e il pragmatismo americano* (Palermo 1957); N. BOSCO, *La filosofia pragmatica di C. Peirce* (Turín 1959); K. FEIBLEMAN, *An Introduction to Peirce's Philosophy* (Cambridge, Mass., 1961); H. WENNERBERG, *The Pragmatism of C. Peirce* (Lund 1962); J. F. BOLER, *C. Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to Scotus* (Seattle 1963); W. P. HAAS, *The Conception of Law and the Unity of Peirce's Philosophy* (Notre Dame 1964); J. BUCHLER, *C. Peirce's Empiricism* (Nueva York 1966); J. J. FITZGERALD, *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism* (La Haya 1966); N. BOSCO, art. «Peirce», en *Enciclopedia filosófica* (Florencia 1967) IV col.1447-52.

[3] W. JAMES, *Pragmatismo. Nombre nuevo para viejos modos de pensar* c.2, trad. de S. RUBIANO (Madrid 1923), p.44.

para la acción, afirma en él que para desenvolver el significado de un pensamiento sólo necesitamos determinar qué conducta hállase acomodada a producirlo; tal conducta será para nosotros su sola significación. Luego viene la fórmula del principio pragmatista, repetido por él en diversas interpretaciones hasta sus últimas obras. «Considérense *qué efectos de importancia práctica* pueda tener verosímilmente el objeto por nosotros concebido. Nuestra concepción de tales efectos es todo lo que sabemos de aquel objeto»[4]. Justifica esta conclusión aduciendo que la única función del pensamiento es la de producir creencias, y toda creencia es una regla de acción, de manera que la meta final del pensamiento es el ejercicio de la volición y la producción de hábitos de acción.

Tal es la tesis característica del pragmatismo, que sólo ve en el pensamiento un antecedente de la acción y ésta una condición de su verificación. La función del pensamiento para conducirnos a la verdad total recibe su valor de los *efectos prácticos* aptos a ser producidos por el objeto conocido o significado.

Esta noción se apoya en la explicación que había dado Peirce en un artículo anterior, *The Fixation of Belief*[5]. En él sostenía que la actividad de la razón debe tener por fin descubrir algo que no conocemos, pues mientras tanto nos encontramos en un estado de duda, que es un estado «irritante y de insatisfacción», para liberarnos del cual luchamos hasta pasar a un estado de creencia *(Belief)*. Esta lucha es la «inquisición», que termina con la creencia, por instituir un «hábito», que es luego una regla de acción. En el fondo de esta teoría estaba la psicología escéptica de Hume, que explicaba ya el paso de la duda a la creencia como una modificación de nuestra concepción o idea cuando se hace más vivaz y se fija en un hábito. Peirce, en el ensayo primero, considera esta vivacidad como análoga a las ideas «claras» de Descartes y observa que para fijar una creencia se debe tener una idea «clara» en la cual pueda creerse. Mas Descartes salió de la duda suponiendo una intuición introspectiva del yo, de donde surgen ideas claras como la conciencia del yo. Peirce, positivista, no puede aceptar una intuición interior que le parece algo innato; las ideas son inductivas, y, por tanto, meramente probables. Se estaría en la duda si no interviniese, para «clarificar» las ideas, la representación de las actitudes o resultados prácticos *(practical bearings)*.

Para Peirce, pues, toda afirmación es una «creencia», en el sentido fuerte y propio de que excluye la duda, y forma «un hábito del espíritu» que determina nuestras acciones. Nuestras concepciones válidas son, por tanto, creencias «prácticas» que las distingue de las «especulativas», como las que se dan a los dogmas religiosos. Peirce aplicó primero este sentido original del pragmatismo en lógica, para determinar el sentido de los términos a través de sus resultados prácticos. Mas el principio pragmatista es aplicado también al mundo de las realidades físicas y de las ciencias sobre ellas. Peirce da como ejemplo «la dureza del diamante».

[4] *How to Make our Ideas Clear*, en *Popular Science Montly* (1878): *Collected Papers* V p.402, trad. fr. en *Revue Philosophique* (1879).
[5] En *Popular Sc. Montly* (1877) p.1-15: *Collected Papers* V p.358-97; trad. fr. *Comment se fixe la croyance*, en *Revue Philosophique* (1878) p.556ss.

Afirmar esto es tener una «creencia verdadera», en la medida en que comprobamos que no es rayado por los metales. La verdad de las cosas dependería, pues, de ese criterio de la verificación.

Lógica.—Peirce es un talento inquisitivo y penetrante que profundizó en los diversos campos de la filosofía sin preocuparse mucho de la sistematización de sus diversas ramas. En su pensamiento positivista y empirista, la filosofía es concebida de un modo análogo a las demás ciencias y va inserta en la clasificación de éstas; pero más difícil y de objeto universal, que debe prestar atención, a la vez, al método de análisis y de síntesis. «Usa de los métodos más racionales que puede descubrir para encontrar lo poco que pueda encontrarse del universo del espíritu y también de la materia, a partir de las observaciones que cada uno puede hacer»[4].

Pero Peirce quiere ser, sobre todo, un *lógico*. Su lógica, empero, que él oponía a la aristotélica y kantiana, era entendida en sentido tan amplio, que desde ella consideraba los problemas filosóficos generales, tanto psicológicos como metafísicos y teológicos. Se remite expresamente como influencias a Kant y a Escoto, a la filosofía alemana como una mina de incitaciones filosóficas, y de preferencia a los métodos y argumentos de la filosofía inglesa, con la aceptación de la doctrina de la evolución, aunque no en la forma spenceriana.

Su exposición de la lógica contiene dos partes fundamentales: una es la teoría de los signos, o *semiótica;* otra es la teoría de las categorías, o *faneroscopia.* Ambas van inspiradas en la concepción pragmatista. En cuanto a la primera, Peirce sostiene que todos nuestros conceptos y pensamientos son *signos,* relativos a algún objeto y representativos de él. La referencia al objeto puede ser denotativa, que lo indica inmediatamente, o de carácter representativo. En este caso, el signo no es tal sino por relación a un pensamiento que lo interpreta. De ahí se sigue que toda idea reenvía necesariamente a otra idea que la interpreta; es decir, debe ser interpretada por otro conocimiento, o por otro signo llamado intérprete, el cual, a su vez, deberá ser interpretado. Esto significa que jamás nuestro conocimiento llegará a la plena explicación o verdad absoluta.

Un signo puede tener tres especies de intérpretes: emotivo, energético y lógico. El primero se constituye por el sentimiento que la presencia del signo suscita en nosotros; el segundo, por la acción física o mental con que reaccionamos al mismo; el tercero, por «el significado conceptual» del objeto. Pero este significado no es un puro concepto, pues mientras un concepto es sólo general, el intérprete lógico debe ser además condicional y final.

Se trata más bien de un hábito mental, formado por la «inquisición» o análisis de las condiciones y circunstancias que han concurrido en su formación. Está condicionado por la tendencia general «a actuar de un cierto modo general cuando ciertas circunstancias generales se presentan»; y es final porque, no siendo puro conocimiento, sino un principio de acción, va movido por una cierta intención.

[4] *Principles of Philosophy: Collected Papers* I p.126.

La forma típica y eminente de la acción no es, para Peirce, física, sino mental; consiste en un proceso de verificación que permite sustituir la duda por la persuasión, la cual establece, a su vez, nuevas reglas de acción. Las persuasiones pueden ser distintas entre los hombres, valoradas por las reglas de acción que sugieren; «ponen fin a la misma duda creando la misma regla de acción». De ahí la conclusión pragmatista de que el concepto de todos los efectos posibles producidos por un objeto «es el concepto completo del objeto». En el ejemplo por él alegado de la dureza del diamante, tal concepto estará formado por la comprobación de no dejarse rayar por la mayor parte de las sustancias. La no verificación de los efectos «impide a la dureza del diamante tener la realidad que de otro modo hubiera sin duda tenido». Es la experiencia de los efectos la que establece la verdad pragmática; o, en todo caso, la creencia o hábito del espíritu que mueve a afirmar la uniformidad de las experiencias posibles, según la «proposición general condicional» formulada por Peirce: «Si una suerte de sustancia es sometida a una suerte de acción, se seguirá una suerte de resultados sensibles según la experiencia adquirida hasta entonces» [7].

La *faneroscopia*, o teoría de las categorías, es llamada así por referencia a los fenómenos (en griego *phanairon*), iniciando así una suerte de fenomenología. Pero sus categorías son deducidas totalmente *a priori*. Peirce se ve impresionado por la extensión de la *tríada*: «Tres concepciones—dice—se encuentran perpetuamente y a todo propósito en todas las teorías lógicas; son las concepciones del primero, segundo, tercero». Considera, en efecto, la crítica kantiana como una lógica fundada sobre el razonamiento matemático, y su noción del número como unidad de la síntesis de lo múltiple según el principio de continuidad, y de ahí recaba sus tres categorías: *primeidad, secundidad, terceidad*. La «primeidad» es un principio ideal único del cual todo procede: «el ser o existir independientemente de toda otra cosa»; o «el origen de todas las cosas no como conducente a algo, sino en sí»; o es un «posible que permanece siempre irrealizable», etc. La «secundidad» es «el ser relativo a algún otro» que debe oponerse a otro para existir; es el modo de existir de los seres individuales. La «terceidad» es «la mediación por la que un primero y un segundo son puestos en relación»; la «concepción general», el proceso de integración de lo múltiple en la sustancia.

Peirce ve las tres categorías fundamentales que marcan la estructura de las ciencias en todos los procesos de la realidad. En lógica, igualmente, la idea-signo es primero; la cosa significada, segundo; su enlace por el intérprete, lo tercero. El Primero es el azar, el espíritu, lo eterno presente, la pura posibilidad. El Segundo es la ley, la materia, el pasado, la actualización de la primeidad. El Tercero es la evolución, el devenir, el hábito, «la potencialidad real de nuestra experiencia y de la naturaleza misma» [8].

Peirce ha descrito asimismo los procesos lógicos de la abstracción y la inducción, añadiendo a ellos otro tipo particular de inferencia, llamado

[7] *Collected Papers* V p.457, de un artículo publicado en 1903.
[8] *Collected Papers* VI p.7-34, del artículo *Architecture of Theories*, en *Monist* (enero 1891).

la abducción, por medio de la cual conecta las tres categorías a las percepciones de los fenómenos. El dato puro, el puro objeto-esencia de que hablará después la fenomenología, es la primeidad; la reacción del espíritu al dato, la verdadera y propia experiencia, es la secundidad; el proceso discursivo, la mediación conceptual que constituye la interpretación, es la terceidad. Y desarrolla de ahí una doctrina que se acerca al realismo. Las categorías, los conceptos y las leyes científicas, aun siendo *entes de la razón* producidos por la «abstracción hipostática» obrando sobre la experiencia, son todavía reales (Escoto), no porque subsistan bajo los fenómenos, sino porque «actúan realmente en la naturaleza» como disposiciones y ordenación de su comportamiento. La misión e ideal de la ciencia consisten en aproximarse siempre más a la ley única que rige toda la naturaleza, a la Verdad final, en una serie inagotable e indefinidamente perfectible de tentativas. En este sentido habla Peirce del *falibilismo* de la experiencia humana. Las categorías y las leyes que ellas obtienen no son en sí sino aproximaciones; sus fracasos y aplicaciones son ocasión de precisarlas y de tender a la plena verdad.

Orden metafísico. Psicología y moral.—Peirce fue hostil a toda «ficción metafísica», entendida en el sentido del sustancialismo escolástico, es decir, como presuposición de sustancias subyacentes a los fenómenos. Mas después de haberse acercado a un realismo agnóstico, admitiendo las cualidades sensibles como «entes de razón» con fundamento en la realidad, en cuanto efectos producidos por agentes exteriores, desarrolló una metafísica a la vez realista, al modo platónico, e idealista, en sentido de Schelling. Las formas del pensamiento son para él formas también de la realidad. Como la materia no es sino el espíritu degradado, y el universo un continuo surgir de la no existencia a la existencia, del caos original a la regularidad y permanencia y, por tanto, de la realidad del Absoluto primero, que es Dios creador, al absoluto segundo, que es Dios revelado, así la Verdad final es el «indicativo» hacia el cual tiende el «condicional» de la investigación científica. Peirce llamó a esta su cosmología evolucionista *sinequismo,* porque apela al principio de continuidad del desarrollo universal; y asimismo *tychismo,* porque la evolución se realiza no a través de etapas predeterminadas, sino por «simples variaciones fortuitas» producidas en el azar *(tyche)* evolutivo, que él llama *agapismo,* porque son el «deseo» y la «ley del amor» las que dirigen la evolución hacia la «racionalización de lo real».

En *psicología y ética* expuso Peirce ideas originales, dispersas y oscuras, pero agudas y estimulantes. Así sus observaciones sobre la continuidad interna de los fenómenos físicos y psíquicos, sobre la función de la memoria, consciente e inconsciente. Y especialmente sobre la personalidad, entendida no tanto como autoconciencia individual, sino más bien como capacidad de realizar una «armonía teológica» en el modo propio de los organismos individuales y más aún en los típicos de las colectividades, de la naturaleza y del Ser divino. En tal sentido habla de una personalidad de las leyes naturales, de los grupos ético-culturales y de Dios; y recurre a la hipótesis de la continuidad de estas varias formas de personalidad para justificar la comprensión recíproca, la in-

vención científica o la intuición genial, llegando hasta proponer la idea de una extensión espacial de las mentes, o mejor, de lo mental.

La *experiencia moral* la presenta como el esfuerzo de «una especie de conciencia comunitaria o espíritu público» para descubrir y realizar el ideal supremo, fin último de nuestras acciones. A la ética le atribuye el estudio de las condiciones formales para investigar tal ideal, haciendo de ella una ciencia normativa análoga a la lógica. La experiencia moral reenvía además a la experiencia religiosa. El sumo Bien, siendo universal, no puede ser amado y perseguido sino en la fe, esperanza y caridad, virtudes racionales concernientes a la misión del hombre en el mundo, aunque conciliables con una religión positiva. Si bien opuesto a toda pretensión de verdad impuesta en nombre de un credo religioso, Peirce estaba persuadido de que la naturaleza del sentimiento religioso provoca la formación de una comunidad eclesial, y soñó con la realización de una Iglesia ecuménica.

Por fin, en la *ciencia matemática* y su relación con la lógica, así como en *la logística* (que él llamó álgebra lógica), son muy relevantes las investigaciones de Peirce, y en la actualidad especialmente valoradas. La geometría euclídea la juzgaba tan convencional como cualquiera otra, y no menos irrelevante para la estructura del universo físico o de la mente humana. Sostuvo que no se puede probar que el espacio físico sea o no euclídeo; y a la vez mantuvo que la noción del espacio es una estructura *a priori* de la mente, cualesquiera que sean los contenidos con que se le llene, según sus varios usos. Del cálculo algebraico pasó Peirce al cálculo proposicional; y a la lógica aristotélica de las clases trató de integrar una nueva lógica de las relaciones, con indagaciones que le hacen un pionero en este campo. Y, entre otros muchos aspectos, son interesantes sus observaciones en torno a las nociones físicas de indeterminación y de la relatividad, que él defendió, llegando a afirmar que si a un profano es más fácil representarse un universo tridimensional, al matemático le es más ventajoso y hasta más simple concebirlo según las cuatro dimensiones, incluyendo el espacio-tiempo.

La obra de Peirce ha influenciado profundamente la filosofía americana en sus varias direcciones. No sólo el pragmatismo de James y Dewey, sino también el realismo crítico, el empirismo lógico, la lógica matemática, la filosofía semiótica y de la ciencia han asumido y elaborado algunos de sus temas.

GUILLERMO JAMES (1842-1910) es el fundador, con Peirce, del pragmatismo, el que más lo difundió y popularizó y a cuyo nombre va, sobre todo, ligado este movimiento ideológico.

Vida y obras.—Nació en Nueva York, el mayor de cinco hermanos, entre los cuales figura también el famoso novelista Henry. Su padre, HENRY JAMES (1811-1882), pastor protestante y autor de variadas obras de teología y sociología, había sostenido bajo la influencia de Fourier un socialismo espiritualista de fuerte entonación religiosa. Disgustado de la teología calvinista y de su Dios «de corazón de piedra», había entrado

en contacto con las ideas del místico soñador sueco Swedenborgh, del que se hizo celoso propagandista. Bajo su influencia concibió la Divinidad como la misma vida universal y acusó a las religiones positivas de fariseísmo y moralismo, soñando en organizar una comunidad religiosa libre, sin distinción de clero y fieles, sin dogmas que opriman la espontaneidad individual. Viajando con frecuencia al extranjero, se ocupó de dar a sus hijos una educación rica y libre de convencionalismos. El hijo William James hizo sus primeros estudios en diversos pensionados de Ginebra, de Londres, París y Bonn, a merced de los desplazamientos de la familia.

A los dieciocho años retornó a América con perfecto conocimiento del francés y alemán. Después de un ensayo de estudio de pintura en Newport, se establece en Harvard, donde inicia su carrera universitaria. Comienza en 1863, en Lawrence School, estudiando Ciencias naturales y Medicina, y en 1864 entra en la Harvard Medical School. Al año siguiente interrumpe los cursos para acompañar a Agassiz en una expedición naturalista al Amazonas. Cae enfermo a la vuelta y parte para una cura en Alemania, donde continúa sus estudios de Medicina. Es allí donde descubre la psicología experimental como ciencia moderna, dedicándose también a su estudio. De retorno a Harvard, termina sus cursos de Medicina, doctorándose en 1869. Entre 1869 a 1872 sufre un período de depresión mental y crisis espiritual, que logra superar mediante el recurso a la fe y una filosofía que justificase tal recurso.

En 1873 obtuvo su primer encargo oficial como instructor de Anatomía y Filosofía en la Harvard University, en donde se deslizó el resto de su vida. Fue luego profesor adjunto de Filosofía (1876-80), desde la cual evoluciona a las investigaciones de Psicología, creando el primer laboratorio de Psicología experimental en América. A la vez, y a través de sus relaciones con Peirce, emerge su interés por los temas de investigación filosófica. En 1879 dio unas conferencias sobre «filosofía de la evolución». En 1880-85 fue nombrado profesor adjunto de Filosofía, y más tarde titular de la misma (1885-89), pasando después a la cátedra de Psicología (1889-97), para retornar por fin a la de filosofía (1897-1907). En 1898 tuvo su primer ataque al corazón, que debía llevarle a la muerte. Mas los últimos años de su vida, no obstante su enfermedad, fueron de intensa actividad, empeñado en sus polémicas para la defensa del pragmatismo y en sus últimos esfuerzos para organizar un sistema filosófico. James viajó con frecuencia por Europa, trabando especial amistad con Renouvier y Bergson. Murió en agosto de 1910 en su casa de New Hampshire.

Las *obras* de James van recorriendo los distintos temas de su interés filosófico, al compás también de los distintos cursos de conferencias a que era invitado. Su primera gran obra (aparte de diversos artículos) son los *Principles of Psychology* (2 vols., Nueva York 1890), que venía redactando desde 1878 y a la que va ligada, sobre todo, su fama. De ella hizo un compendio escolar en *Psychology, Briefer Course* (Nueva York 1892), y otra explicación popular, *Talks to the Teachers on Psychology* (Nueva York 1889). Viene después la aplicación de su psicología inmanentista al tema religioso con *The Will of Believe and Other Essays*

(Nueva York 1897), y su otra gran obra, que se ha hecho clásica, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York 1902), fruto de sus conferencias en las «Gifford Lectures» de Edimburgo. Su doctrina pragmatista la dio a conocer en sus ensayos, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Nueva York 1907, conferencias en Lowel Institut de Boston), y *The Meaning of Truth, a Sequel to Pragmatism* (Nueva York 1909). De unas conferencias en «Hibbert Lectures» de Oxford procede el primer esbozo de su sistema, *A Pluralistic Universe* (Nueva York 1909). Fueron publicados póstumos sus otros ensayos, *Some Problems of Philosophy. A Beginning of an Introduction to Philosophy* (Nueva York 1911), *Memories and Studies* (1911), *Essays in Radical Empiricism* (1912) y *Collected Essays and Review* (1920), reedición de artículos) con dos volúmenes de *Cartas* editadas por su hijo Henry [1].

El pragmatismo.—El pensamiento de James ha sido calificado de rapsódico y asistemático. Nuestro filósofo expuso una serie de diversos temas y variadas doctrinas a lo largo de su vida: estudios psicológicos, análisis de la creencia y la experiencia religiosas, análisis del proceso agnóstico, la tentativa última de una concepción del universo. Pero su actitud dominante y que da un sentido unitario a sus ideas es la filosofía que él caracterizó como el *pragmatismo*.

La interpretación pragmatista del conocimiento aparece ya esbozada por James en un artículo de *Journal of Speculative Philosophy* (enero de 1878). Polemizando con Spencer, ataca duramente el concepto de éste, de nuestro pensamiento como simple reflejo de lo real y de nuestra estructura mental como efecto del ambiente externo sobre el sistema nervioso. Y sostie-

[1] *Nuevos escritos* en la obra del discípulo R. B. PERRY, *The Thought and Character of William James as Revealed in Unpublished Correspondence and Notes, together with his Published Writings*, 2 vols. (Boston 1936).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Principios de Psicología*, trad. de DOMINGO BARNÉS (Madrid, Jorro, 1909; 2.ª ed. Buenos Aires 1951); *Compendio de Psicología*, trad. de S. RUBIANO (Madrid 1916), *La voluntad de creer y otros ensayos*, trad. de SANTOS RUBIANO (Barcelona 1909; Buenos Aires 1944); *Pragmatismo. Nombre nuevo para antiguos modos de pensar*, trad. de S. RUBIANO (Madrid, Jorro, 1923; Buenos Aires 1944); *El significado de la verdad*, trad. de S. RUBIANO (Madrid, Jorro, 1924); *Las variedades de la experiencia religiosa* (Buenos Aires 1945), *Problemas fundamentales de filosofía* (Buenos Aires 1944).

Bibliografía: A. MENARD, *Analyse et critique des principes de psychologie de W. James* (París 1911); C. BUSH, *W. James als Religionsphilosoph* (Gotinga 1911); T. FLOURNOY, *La Philosophie de W. James* (Saint-Blaise 1911); E. BOUTROUX, *W. James* (París 1911); H. MCKALLEN, *W. James and Bergson* (Chicago 1914); E. E. SABIN, *W. James and Pragmatism* (Lancaster 1916); J. S. BIXLER, *Religion in the Philosophy of W. James* (Boston 1926); M. LE BRETON, *La personnalité de W. James* (París 1929). G. MAIRE, *W. James et le pragmatisme religieux* (París 1930); R. BARTON PERRY, *The Thought and Character of W. James* (Nueva York 1964); L. R. MORRIS, *W. James* (Nueva York 1950); H. SCHMIDT, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei W. James* (Heidelberg 1959); G. A. ROGGERONE, *W. James e la crisi della conscienza contemporanea* (Milán 1967); P. B. BRENNAN, *The Ethics of W. James* (Nueva York 1916); G. RICONDA, *La filosofia di W. James* (Turín 1962); A. CARPIO, *W. James* (Buenos Aires 1951); T. R. MARTLAND, *The Metaphysics of W. James and J. Dewey* (Nueva York 1964); M. KNIGHT, *Introduzione a W. James* (Florencia 1963); C. MOORE, *W. James* (Nueva York 1965).

ne que la mente no está en necesaria armonía con ese ambiente en que vive ni es un espejo que refleja pasivamente la cosa exterior; es más bien «inteligencia inteligente» que registra de la realidad lo que es congruente para sus fines e intereses. De aquí deriva la reforma jamesiana del clásico empirismo británico. Se reconoce a la mente una *espontaneidad* inventiva, que la experiencia puede avalar o frustrar, mas no producir. Nuestras ideas no están sólo justificadas por su origen de la experiencia; su valor depende de los resultados a que conducen, de las perspectivas que abren.

La formulación primera del pragmatismo la dio James en el ensayo de 1898, *Philosophical Conceptions and Practical Results,* en el que hizo público el nuevo nombre. Partiendo de Peirce, señala James que «el principio del pragmatismo» debe ser expresado en forma más amplia que la que tiene en el propio Peirce. «La prueba última de lo que significa una verdad es sin duda la conducta que dicta o que inspira. Pero inspira tal conducta porque ante todo predice alguna orientación particular de nuestra conducta.» Ya tenemos la noción de la verdad y del conocimiento en general interpretados por sus resultados prácticos: Una doctrina es verdadera en la medida en que es útil y provechosa.

Es en la obra posterior, *Pragmatismo* (1907), donde James erige tal concepción gnoseológica en núcleo de su filosofía. Señala desde el principio que «el pragmatismo es, primeramente, un *método*», «el método pragmático». Sería el «nombre nuevo para viejos modos de pensar», como dice el subtítulo, aseverando que ya lo habían usado Sócrates, Aristóteles, Locke, Berkeley, Hume y otros. Pero en seguida añade que tal método representa una *actitud,* que es la actitud *empírica radical.* Dicha posición empírica importa el dejar a un lado la abstracción, todo apriorismo, los principios fijos, las categorías, los «Absolutos», los orígenes [10]. En la base del pragmatismo de James se encuentra, pues, el *empirismo radical* que se expresa en la fidelidad absoluta a la experiencia en todas las dimensiones. Es la cons-

[10] *Pragmatismo. Nombre nuevo de antiguos modos de pensar,* tr. esp. de SANTOS RUBIANO (Madrid, Jorro, 1923), c.1 p.49-53. Cf. p.49: «El pragmatismo representa una actitud completamente familiar en filosofía, la posición *empírica;* mas la representa, a su vez, tanto en un sentido más *radical* como en la forma menos objetable en que nunca se ha presentado. El pragmatismo rompe de una vez para siempre con una serie de hábitos inveterados de los filósofos. Deja a un lado la abstracción y la insuficiencia, las soluciones verbales, las razones malas *a priori,* los sistemas cerrados, los "Absolutos" y los "orígenes". En tanto, vuélvese *hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción, hacia la fuerza,* en todo lo cual domina el temperamento empírico». Ibid., p.53: «Es que el método pragmático no parte de los resultados particulares, sino que es más bien una actitud de orientación; *la actitud de desprenderse de las primeras cosas, categorías, principios,* supuestas necesidades, y de fijarse en las cosas últimas, *en los frutos, las consecuencias, los hechos*».

tante de toda su filosofía. Dicho empirismo comporta la negación de todas las categorías metafísicas y metaempíricas, de los principios universales, de los grandes sistemas especulativos sobre el Absoluto y trascendente. Se trata, pues, ya de una filosofía que en el fondo se basa en el positivismo. Por eso añade que su nuevo modo de pensar conviene con el nominalismo, con el utilitarismo y con el positivismo [11]. Las ideas, repite con frecuencia, son simples nombres para representar globalmente un conjunto de experiencias similares. De ahí también que su actitud polémica más frecuente es contra «el racionalismo» y sus soluciones teóricas, en cuya etiqueta engloba todos los sistemas especulativos [12].

Sobre este fondo empirista y abierta hostilidad al racionalismo abstracto (dos actitudes de continuo proclamadas en sus obras) se construye su pragmatismo, que pretende remodelar la experiencia bruta y configurarla para los fines prácticos. Y en seguida vienen las formulaciones generales de lo que entiende por experiencia verdadera. «*La verdad puramente objetiva*, aquella en cuyo establecimiento no desempeña papel alguno la humana función de casar las partes previas de experiencia con otras más nuevas, no se halla en parte alguna.» Tal es la primera y previa función de cualquier nueva experiencia, establecer su coherencia con los hechos anteriores. «Una nueva opinión tiénese como *verdadera* por cuanto satisface el deseo individual de asimilar lo nuevo al existente capital de creencias..., hácese verdad por sí misma, clasifícase como verdad por el modo como actúa» [13]. Pero más general es su modo de definir dicha verdad por los resultados prácticos futuros. «Una idea es verdad en tanto que creemos que es provechosa para nuestra existencia», «en cuanto que, creída, nos sirve mejor para orientarnos en la vida» y no viene a chocar con anteriores beneficios vitales [14]. Tal es la «visión instrumental de la verdad... según

[11] Ibid., p.52: «El pragmatismo suaviza todas nuestras teorías; las hace flexibles y manejables. Aunque nada es esencialmente nuevo, armoniza con nuestras antiguas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, conviene con el *nominalismo* en apelar siempre a los particulares; con el *utilitarismo*, en hacer hincapié sobre los aspectos prácticos; con el *positivismo*, en su desdén por soluciones verbales, las cuestiones inútiles y las abstracciones *metafísicas*».

[12] Ibid., p.52: «Todas estas, como se ve, son tendencias *antiintelectualistas*. Hállase perfectamente armado (el pragmatismo) y dispuesto contra el *racionalismo* como pretensión y como método. Mas, en el principio a lo menos, no parte de resultados particulares; carece de dogmas y de doctrinas, salvo su método». Ibid., c.2 p.66: «El pragmatismo no se aviene sino con los hechos; el racionalismo, con las abstracciones».

[13] Ibid., p.62, 63.

[14] Ibid., p.74, 75. En su nominalismo empirista, que no admite ideas intelectuales universales, James usa indistintamente los términos de «ideas», «creencias», «afirmaciones», «opiniones». Todas ellas vienen a significar para él lo mismo. Así aparece expresamente en la primera fase de *El significado de la verdad*: «Una idea, opinión, creencia, afirmación o lo que fuere»... Es en la obra póstuma *Algunos problemas de filosofía* c.IV nota 1, donde James presenta *idea, pensamiento* y *representación* como

la cual la verdad de las ideas equivale a su capacidad para actuar»[15]. Y tal es también la médula del pragmatismo, según veremos.

En capítulos siguientes (3-5), James propone una aplicación de este principio pragmatista a la solución de los grandes problemas de la filosofía. Con arreglo a su primera descriptiva de las dos mentalidades—«el rígido mental» es el racionalista, intelectualista..., dogmático; «el maleable mental» es el empírico, sensista..., pluralista, escéptico—, pretende demostrar que su pragmatismo empirista se adapta al tipo de «maleable mental» que no adopta una posición rígida ni un sistema extremo, justamente en virtud del mismo criterio pragmático. Así, no toma partido ni por el materialismo total e irreligioso ni por el dualismo de un Dios trascendente y separado de la materia del teísmo escolástico, pues la experiencia humana está abierta a una cierta religiosidad de la «emoción cósmica». La opción entre el puro materialismo y el Dios o el Absoluto del espiritualismo la hace en favor de éste, no por razones teóricas, sino por los resultados prácticos vistos de modo *prospectivo,* porque aquél conduce a la desesperación de un final trágico, y éste alimenta nuestra esperanza en un futuro mejor[16]. Asimismo, los argumentos racionalistas en favor de la creación por Dios y de su plan providencial en el mundo carecen de valor, pues han sido invalidados por el evolucionismo. Se impone, sin embargo, la fe en un Dios y su designio, por «el beneficio pragmático de tal término», porque «al volver con él a la experiencia ganaremos una visión más confortante del porvenir»[17]. Y en la controversia sobre el libre albedrío, la aceptación de la libertad frente al determinismo se funda no en las ficciones teóricas de responsabilidad, premios o castigos, sino en su significado

sinónimos de *concepto,* distinguiéndolos de *percepción, sensación, intuición* como sinónimos de *experiencia sensible* o *inmediata.*

En dicha obra póstuma, *Algunos problemas de filosofía. Una introducción a la filosofía* c.IV, V, somete sin duda a largos análisis la teoría de los conceptos como distintos de las percepciones y «perceptos» sensibles. Y parece dar así contenido propio al concepto o idea intelectual. Pero no parece rebasar sustancialmente la tesis del nominalismo empirista. En el concepto, dice, se encuentran tres cosas: 1) la palabra o término; 2) una pintura vaga de la forma de algo; 3) un instrumento que sirve para simbolizar ciertos seres con esa imagen. El concepto tiene el valor, a la vez, como término y como generador de imágenes, así como un valor funcional en cuanto nos conduce a un razonamiento. Frente a la teoría racionalista de los conceptos como copias de la realidad distintas de las percepciones, erige su *fórmula pragmática,* según la cual el concepto, además de fijar la contemplación, «la parte más importante de su significación reside en los resultados a los cuales conduce. Estas consecuencias pueden consistir, sea en hacernos obrar, sea en hacernos pensar». Fórmula bien precisa de su pragmatismo empirista.

[15] *Pragmatismo* c.2 p.57.

[16] Ibid., c.3 p.100-107.

[17] Ibid., p.108-113.

pragmático, porque hace posibles el progreso y la perfección del mundo (optimismo *meliorístico*)[18].

Igual criterio pragmático aplica James, en larga discusión, al problema metafísico, para él capital, de «lo uno y lo múltiple», del monismo y el pluralismo. Después de señalar siete modos diversos de interpretar la unidad del mundo, rechaza el monismo rígido del misticismo hindú y el Omnisciente de Joyce. Tal unidad absoluta del Universo sería absurda. Se impone el punto de vista pragmático que sigue «la empírica senda del pluralismo». Aboga, pues, por la conjunción del monismo y el pluralismo moderados en virtud de la apelación a los hechos de experiencia, es decir, por la tesis de Schiller de la Unidad imperfecta del mundo, que evoluciona hacia una máxima unificación. «La noción del Absoluto habría de ser rechazada por la del Ultimo»[19].

En otra reflexión final plantea el problema de la visión de la realidad que ha ido evolucionando con el tiempo. Distingue en esta evolución tres fases: La primera es la visión de la realidad del *sentido común*, producto de las experiencias de remotos antepasados; es el realismo vulgar, que satisface a los fines prácticos ordinarios. Pero este realismo de las sustancias o cosas ha sido superado por la ciencia moderna con «sus átomos, éter magnéticos, etc., más allá del mundo del sentido común» y que abrió «una vía inesperada de prácticas utilidades»; de nuevo, estas hipótesis son desechadas «por la ciencia ultracrítica o energética y la filosofía idealista o crítica». Cuál de estas concepciones debe ser tenida «como absolutamente cierta, lo saben los cielos», pues aun las entidades científicas de átomos, electrones, «no deben ser tenidas como literalmente reales, sino como si existieran». «La única realidad que conocemos, según los lógicos científicos, es la realidad sensible, el flujo de nuestras sensaciones y emociones a medida que pasan»[20].

La filosofía pragmatista de James va, pues, fundamentada en un puro agnosticismo respecto de la *Ding an sich* y en el fenomenismo, y sólo es posible sobre esta base fenomenista y actualista.

Teoría pragmática de la verdad.—En la conferencia sexta de dicha obra, *Pragmatismo,* vuelve a precisar con diversas

[18] Ibid., p.114-122; cf. p.119.

[19] Ibid., c.4 p.125-160; cf. p.157.

[20] Ibid., c.5 p.163-192. Cf. p.188-9. Tal teoría ficcionista o del «como si», similar a la de Vaihinger, es de nuevo repetida más tarde, c.6 p.217. «Es, según ya he dicho, *como si* la realidad hallárase formada de éter, átomos y electrones, bien que no debemos pensar literalmente. Nunca ha pretendido el término "energía" representar nada "objetivo", sino sólo un medio de medir la superficie del fenómeno».

formulaciones el concepto pragmático de la verdad, clave de su pensamiento. James combate la concepción realista de la misma, que él llama la *Copie-theorie*. «La noción vulgar es que la verdadera idea debe ser *copia* de la realidad.» Mas para estos intelectualistas, «la verdad representa una relación estática, inerte, y que, una vez lograda la verdadera idea de algo, se habrá llegado al término de la cuestión. Se la posee, se la conoce; habréis cumplido vuestro destino pensante». Al contrario, para el pragmatismo, el sentido de la verdad ha de consistir en su valor práctico para la vida, que es «valor a caja» *(Cash-value)*. Este valor a caja son las consecuencias prácticas que se derivan para la experiencia, que son consecuencias «ventajosas» o de alguna «utilidad». Se trata de consecuencias beneficiosas que pueden ser también de carácter teórico, el cual es un modo de consecuencia práctica.

Este momento pragmático de las verdades puede llamarse también verificación o validación: «Son ideas verdaderas aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y demostrar; falsas ideas, las que no». Tal validación práctica es justamente su *verificación* a través de sus consecuencias de utilidad o ventaja en la experiencia, cuando nos permiten orientarnos en la realidad y conducen a través de ventajosas conexiones a nuestros desenvolvimientos de la experiencia. La verificación o contrastación puede ser directa, indirecta y potencial respecto de futuras experiencias [21].

James admite también la noción común de la verdad como «conformidad» o adecuación de la idea con la realidad. Pero esta conformidad *(Agreement)* no ha de entenderse, como creen los intelectualistas, como una copia estática de las cosas, sino funcionalmente. «Nuestras ideas sólo pueden ser *símbolos* y no *copias*». Tal acuerdo con la realidad sólo puede significar el ser guiados hacia ella o sus alrededores, entrar en contacto operativo con ella, tratar práctica o intelectualmente con dicha realidad o sus pertenencias, de modo que la idea se adapte a toda la estructura de lo real [22]. El ser de la idea está todo en su función; no vale por lo que es, sino por lo que hace, por el oficio que ejercita influenciando el futuro de la vida y de la acción. Desde

[21] *Pragmatismo* c.6 p.199-209.

[22] Ibid., p.214 «La "conformidad", en su más amplio sentido, con una realidad sólo puede significar el *ser guiado, bien directamente hacia ella* o *bien a su entorno*, ser colocado en tal concepto como si se manipulara con ella o algo relacionado con ella en mejores condiciones que de no existir tal conformidad; en mejores condiciones intelectuales o prácticas Copiar una realidad es una vía más importante de conformidad con ella; mas dista mucho de ser lo esencial; lo esencial es el proceso de ser guiado. Toda idea que nos sirve para *actuar*, práctica o intelectualmente, con la realidad o sus pertenencias, que no nos induce a frustraciones, que se *acomoda* de hecho y adapta nuestra vida a todo el aparato de la realidad, será suficientemente conforme con tal exigencia. *Mantendrá la verdad de aquella realidad*».

este punto de vista, el valor de las ideas está todo en su adaptación al ambiente y sus continuas modificaciones, de modo similar a la adaptación darwiniana de las estructuras orgánicas a las variaciones del medio.

En la obra última, *El significado de la verdad (The Meaning of Truth,* 1909), vuelve James de continuo sobre este mismo tema de la explicación pragmática de la verdad. No se trata de nueva obra, sino de una colección de artículos, dispuesta y publicada por el autor, la mayoría anteriores y algunos posteriores a *Pragmatismo*. Casi todos tienen carácter de polémica respuesta a las innúmeras impugnaciones que desde numerosos sectores se lanzaban contra la nueva teoría, y frente a cuyas invictas críticas se debate James inútilmente. Pero no aparece en ella, como algunos han visto, alguna modificación o perfeccionamiento sustancial de su pensamiento, fuera de precisiones accidentales. Al contrario, ya en el «Prefacio» resume las fórmulas de que el criterio de verdad de nuestras creencias consiste en su «verificabilidad o contrastabilidad», en que nos conducen a diversas consecuencias «en nuestra experiencia práctica futura» o son de «interés práctico», y con frecuencia se remite a dicha obra asegurando reproducir su contenido [23].

Sólo de manera especial acentúa James aquí la fórmula de la «satisfactoriedad», de que la «conformidad» de la idea con la realidad es que «se llegue a obtener algún resultado satisfactorio práctico o intelectualmente» [24]. Con Schiller y Dewey ha definido que «la verdad de una idea viene determinada por su satisfactoriedad *(satisfactory adaptation)*», «por la mayor suma de satisfacciones intelectuales o prácticas que las más verdaderas llevan consigo» y que, si se suprime «toda noción de *actuación o guía satisfactoria*» ateniéndose a la verdad como «relación lógica estática», quedan minados los cimientos de su doctrina [25].

En una y otra obra se trasluce, como clara consecuencia, el fondo de la concepción *relativista* y *actualista* sobre la verdad

[23] *El significado de la verdad*, trad. de SANTOS RUBIANO (Madrid, Jorro, 1924), IX p.242: «Las anteriores afirmaciones son una reproducción del contenido esencial de mi conferencia sobre la verdad en mi libro el *Pragmatismo*. En la doctrina de Schiller sobre el humanismo, en los *Estudios sobre teoría lógica* de Dewey y en mi *Empirismo radical* implícase esta noción general de la verdad, *actuando* ya como actual, ya como concebible». Ibid., p.204-1: «El pragmatismo define la "conformidad" *(agreeing)* como ciertos medios de actuación, sean actuales o potenciales. Así, la referencia a algo determinado y una suerte de adaptación a ello constituyen los elementos fundamentales en la definición de toda afirmación mía como *verdadera*».

[24] *El significado de la verdad* III p.120. La fórmula también se expresaba con crudeza en *Pragmatismo* VI p.219: «La verdad en la ciencia es aquello que nos produce la máxima suma posible de *satisfacciones*, incluso de agrado, bien que congruentes con la verdad anterior y el hecho nuevo».

[25] *El significado de la verdad* VI p.175, 180-181.

y la realidad, que James apunta y que aspiraba a desarrollar más en obra sistemática. La verdad no es nada «hecho» o «dado» fijamente; es algo que continuamente «se hace» dentro de una totalidad a su vez en proceso de «hacerse constantemente. Es más bien un suceso, el proceso de su verificación o realización» [26].

Nada hay absolutamente verdadero; todas son verdades relativas a algún tiempo o algún proceso. Y tampoco hay una realidad absoluta, un Absoluto fijo e inmutable. Ante nuestra experiencia inmediata, que es experiencia fenoménica, la realidad está en continuo hacerse. Hay una cosa en sí, una realidad bruta que nos es incognoscible, a la que envolvemos en nuestros modos de pensar. Nosotros la interpretamos intelectualmente, fabricamos sus envolturas [27].

James profesa, pues, un claro agnosticismo respecto de la realidad en sí, independiente de nosotros. En nuestra experiencia inmediata percibimos sólo «el hecho bruto de que existe un sensible flujo». Nosotros «partimos este flujo de la realidad sensible en cosas, a voluntad nuestra», disgregando la continuidad de dicho fluir de la realidad [28]. James se acerca aquí a la teoría bergsoniana del *élan vital,* del flujo ininterrumpido de la corriente vital, similar a la «corriente de la conciencia» que expresa en su *Psicología.*

La voluntad de creer y la experiencia religiosa.—El pequeño opúsculo *La voluntad de creer,* aunque muy anterior (1897), está ya dentro de la línea pragmatista, voluntarista y empirista. James plantea en él el fundamento de nuestras convicciones morales y creencias religiosas. Las verdades y valores morales se sustraen a todas las pruebas sensibles porque están fuera del alcance de los sentidos. Pero James polemiza vivamente contra todos los intelectualistas y filósofos dogmatistas. Estos proclaman que no debemos fiarnos de ninguna creencia ni dar asentimiento a ella mientras no tengamos pruebas evidentes de su verdad. Pues la verdad ha de imponerse al intelecto irresistiblemente con una evidencia objetiva apta *ad extorquendum certum assensum,* que decían los escolásticos. Sólo así se evita el riesgo de caer en el error.

A esta doctrina se enfrenta James desde su empirismo ra-

[26] *Pragmatismo* c.6 p.201: «La verdad de una idea no es una propiedad estática, inherente a aquélla. La verdad *acontece* a una idea, ésta adviene verdadera; queda hecha verdadera por los hechos. Su verdad es, de hecho, un suceso, un proceso, el proceso de verificarse, de *su* verificación. Su validez es el proceso de su *validación*».

[27] *Pragmatismo* c.6 p.224-5, 253, 261-63; *El significado de la verdad* III p.88-92, 104, 110; VI 178-80, etc.

[28] *Pragmatismo* c.7 p.253-60; cf. p.259-60.

dical. Como empírico debe rechazar la doctrina de la certidumbre absoluta. «La evidencia objetiva y la certeza no son más que hermosos ideales para especulaciones dialécticas.» «No hay sino una verdad indefectiblemente cierta, y es la que el escepticismo pirrónico deja en pie: la verdad de que existe el fenómeno presente a la conciencia.» Nuestro entendimiento «está tan dispuesto a asimilar la verdad como el error». No hay, en el campo de la filosofía, casi proposición alguna tenida por unos como evidentemente cierta que no haya sido tenida por otros como falsa. Y así toda la historia del pensamiento humano es un tejido de opiniones entre sí contradictorias; y en favor de los dos extremos invocan unos y otros la evidencia y certidumbre absoluta [29].

De este subjetivismo de la certeza especulativa es urgente salir, porque nuestra inteligencia anhela la posesión de la verdad aun con riesgo de engañarse, y sobre todo por la necesidad de tener convicciones para obrar. James apela entonces a «las razones del corazón» de Pascal para asentar el principio de la *influencia decisiva de la voluntad*, del deseo y del sentimiento en el proceso de formación de nuestras creencias. Allí donde la percepción intelectual no alcanza, los científicos aventuran una hipótesis para investigar la verdad. Pero solamente las *hipótesis vivas*, en las que se pone el deseo y la carga pasional del interés, logran tener éxito; las demás son desechadas como muertas. De igual suerte, «para las verdades dependientes de nuestra acción personal, es necesaria, casi indispensable, la fe basada en el deseo» [30].

James concluye, pues, en la legitimidad de inclinarse, por motivos pasionales o prácticos, «por una opción genuina que por su naturaleza no pueda ser decidida en el campo intelectual» [31]. Así nacen las creencias tanto morales como religiosas de *la voluntad de creer*. «La cuestión de tener o no creencias morales, decídela nuestra voluntad... Si el corazón no *quiere*, jamás la inteligencia podrá llevarnos a la creencia en ese mundo de realidad moral» [32]. Y de modo análogo brota la *fe religiosa*, que, aun sin fundamentos lógicos, es una opción forzosa, considerado el bien inmenso que de la religión deriva para nuestras vidas. Son los sentimientos cálidos los que encienden nuestra fe religiosa y hacen de ella «una hipótesis viva». «No es posible rehuir la opción, declarándonos escépticos, en espera de más

[29] *La voluntad de creer* VI, trad. de S. RUBIANO (Barcelona 1909) p.26-31.
[30] Ibid., X p.45.
[31] Ibid., IV p.21.
[32] Ibid., IX p.41.

pruebas.» Vale la pena correr el riesgo de la fe, aun a trueque de que fuera nuestra religión falsa, porque perderíamos el bien que por ella adquirimos. Por algo apela James a «la lógica de Pascal», recordando la famosa apuesta pascaliana [33].

James termina abogando por la libertad religiosa y por una total tolerancia externa de las religiones, «orgullo del empirismo». Así fundamenta de nuevo sobre el pragmatismo una religión voluntarista y del sentimiento, sin soporte alguno intelectual y objetivo, raíz del inmanentismo religioso actual. Es lo que va a desarrollar en su obra principal.

La obra mayor de James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), es la que le hizo célebre como el teórico moderno de la experiencia religiosa que inaugura el movimiento actual del empirismo religioso.

James estudia en ella el fenómeno religioso como psicólogo y desde los supuestos de su psicología empirista. Su posición básica es la idea de la continuidad de la *experiencia religiosa*, constituida por la continuidad psicológica de la conciencia. El fenómeno religioso no es específicamente distinto de cualquier otro fenómeno psíquico, sino que existe uniformidad unívoca entre todos los estados de conciencia, con diferencia sólo de grados. El mundo religioso es apenas una parcela del universo psicológico. Por eso no cabe distinguir un nivel de vivencias religiosas sobrenaturales separadas del mundo natural de nuestra psicología ordinaria [34]. Con ello se establece el principio del *naturalismo* religioso, la interpretación meramente natural de los hechos religiosos, puesto que son susceptibles de la misma explicación que cualquier otro hecho de la conciencia, como un eslabón de la cadena que abraza toda la realidad psíquica.

La experiencia religiosa se ofrece a nuestro conocimiento por análisis de la conciencia. Y la introspección nos dice que debajo de las percepciones, de las ideas e imaginaciones existe indivisible la corriente fluida y continua de la conciencia. James repite aquí la concepción que había expuesto en la *Psicología* contra el asociacionismo inglés, la teoría de la corriente *(Stream)* de la conciencia, que fluye indivisible a semejanza de un río o

[33] Ibid., I p.12, X p.46-53 Cf. p.52: «Admitida la creencia como medida de la acción, todo lo que nos prohíba creer en la certeza de la religión, necesariamente nos impide obrar como debiéramos dando a ésta por verdadera. La dignidad y valor de la fe religiosa susténtase en la acción».

[34] *The Varieties of Religious Experience*, 1.ª ed. (Londres-Nueva York 1902) p.20: «No podemos distinguir en el mundo dos dominios opuestos, a saber: el de los hechos naturales y el de los hechos sobrenaturales... El mecanismo de nuestra vida mental es probablemente el mismo para ambos».

corriente de agua donde todas las gotas componentes se deslizan de una manera compacta y continua, sin cortes ni fisuras [35].

La conciencia no se define por los estados de conciencia, que son realidades secundarias «construidas y no inmediatamente dadas», sino por la corriente misma. Esta corriente de estados psíquicos no necesita de un soporte o principio sustancial del alma, que es una hipótesis superflua en psicología empírica, y que destruiría la pluralidad de los estados de conciencia. Cada fenómeno consciente forma parte de una conciencia personal o del *yo,* cuya unidad viene asegurada en cuanto que el estado de conciencia presente «se apropia» de los demás estados precedentes. Nuestra conciencia reviste muchas formas sucesivas y variaciones constantes de sensaciones, emociones y sentimientos. Pero la unidad empírica queda establecida por la corriente de la conciencia, en que los diversos estados se funden en un todo continuo, como las gotas de agua en la corriente. Así la conciencia no aparece dividida en pequeños pedazos, ni existen en ella junturas, sino que todo es fluido. Decir con los asociacionistas que la conciencia no se compone más que de imágenes con contenido y contorno definidos, equivale a «decir que un río no tiene más que cubos de agua», pues todos ellos se funden y se sumergen en el agua de la corriente [36].

A esta teoría de la corriente de la conciencia añade James su concepción de los *tres niveles* o regiones de la misma, explicación que dice ser un descubrimiento del psicólogo americano Myers. En la gran corriente de la conciencia se distingue un punto luminoso o foco móvil, el cual va rodeado de una zona cuya claridad va gradualmente disminuyendo a medida que se aleja del centro, hasta terminar en una periferia, más allá de la cual todo es oscuridad y misterio. Tenemos así el esquema de los tres círculos concéntricos de la personalidad humana, entre los cuales se da perfecta continuidad y constante ósmosis: 1) El *núcleo* de la conciencia. 2) El *margen* o *halo* que rodea este núcleo y se extiende hasta el límite de la conciencia. Es el campo de la conciencia ordinaria. 3) *La subconsciencia* o conciencia

[35] Ibid., p.58: «La conciencia no es algo que esté dividido en partes. La palabra "cadena" indica muy imperfectamente su modo íntimo de ser, porque propiamente la conciencia no se compone de partes coadunadas. La metáfora que mejor expresa su esencia es la de *corriente de agua*». Cf. *Compendio de Psicología* (Briefer Course), trad. esp. de S. Rubiano (Madrid, Jorro 1916), c.11: *La corriente («the Stream») de la conciencia* p.173-200, p.182: «La conciencia no aparece, pues, ante sí misma como cortada en trozos. No la describen adecuadamente las frases "cadena", "tren", pues no es nada articulado, sino una corriente que fluye. La metáfora más apropiada es considerar la conciencia como un "río", un "torrente". Así, pues, en lo sucesivo, cuando de ella nos ocupemos, la denominaremos la *corriente de la conciencia* o de la vida subjetiva».

[36] *Compendio de Psicología* c.11, ed. cit., p.190.

subliminal, que en la vida ordinaria pasa inadvertida, pero que se manifiesta en los fenómenos extraordinarios del genio, de los sueños, vivencias espirituales, etc. Hay impresiones, ideas, sentimientos que escapan a la conciencia ordinaria y deben ser llamados subconscientes o subliminales.

Este «descubrimiento psicológico», atribuido a Myers, de la subconsciencia (existían precedentes en Herbart y psicólogos alemanes), va a incorporarlo James a su explicación de la experiencia religiosa, pues sólo dicha región subconsciente asegura su elevación sobre los hechos ordinarios [37]. Porque Myers señaló las leyes que rigen «las irrupciones» del subliminal en la conciencia supraliminal, de influjo continuo y comunicación de los impulsos subconscientes en la conciencia ordinaria. Así se tiene el recurso a esta prolongación de la conciencia ordinaria para colocar en ella el fenómeno religioso, rodeándolo de *misterio,* pero dejándolo en su natural índole psicológica. De este modo, la comunicación con la divinidad puede ser experiencia interior, extraordinaria y misteriosa. El milagro lo hace la subconsciencia, entendida como facultad psicológica superior.

Sobre tales supuestos desarrolla James su análisis introspectivo de la experiencia religiosa. Ante todo, elimina todo lo concerniente a la religión exterior y social; la verdadera religiosidad pertenece a la vida interior del hombre, a la «religión interior». En este núcleo de la experiencia religiosa, lo esencial es el *sentimiento* y *la acción;* los demás elementos, como las ideas, son «corrientes secundarias y derivadas» [38]. Y se la describe como un «sentimiento activo, una excitación gozosa de carácter dinamogénico expansivo, que tonifica y reanima nuestra potencia vital» [39]. Algo así como un fuerte estimulante de la voluntad de vivir.

En su aspecto específico, dicha experiencia afectiva es definida como «un sentimiento infinitamente dulce de la presencia divina» [40]. Y esta presencia de lo divino se ofrecerá sin duda en el *misterio* del subconsciente de donde irrumpe. Pero, aun así, el sentimiento religioso exigirá un contenido, la representación de un objeto. Mas, rechazado el elemento intelectual de un conocimiento racional de lo Trascendente, la representa-

[37] *The Varieties of Religious Experience* p.511ss; *A Pluralistic Universe* (Londres-Nueva York 1909) p.279. 304. Cf. MYERS, *La personnalité humaine. Sa survivance et ses manifestations supranormales*, tr. fr. de JANKELEVITCH (París 1906), p.20ss.

[38] *The Varieties of Religious Experience*, cit., p.507: «¿Cuál es el núcleo esencial de la vida religiosa? Si queremos captar su esencia es preciso atender al *sentimiento* y a la *acción*. La corriente directa que circula entre estos dos elementos es lo esencial en la vida religiosa, mientras que las ideas son corrientes secundarias y derivadas».

[39] Ibid., p.505.

[40] Ibid., p.272.

ción objetiva provendrá no del entendimiento, sino de la voluntad, a través de la creencia, fundada en la opción voluntaria. Por eso define también James la experiencia religiosa, siguiendo a Leuba, como «un estado de fe» *(Faith-state)*. Aquí se inserta la teoría anteriormente expuesta de la *voluntad de creer*. La fe religiosa se fundará en una opción voluntaria de alguna «hipótesis viva» basada en las necesidades de la acción, en este caso del sentimiento religioso. Siendo una creencia subjetiva y sentimental, este objeto religioso no podrá tener los contornos definidos o atributos racionales de un Ser exterior, sino que permanecerá en la penumbra y el misterio. El mismo James ha señalado dos modos o niveles de este contenido de la fe religiosa.

a) *El de una fe común o general.*—«Prescindiendo de las creencias particulares, toda experiencia religiosa consta de un contenido positivo común que no podemos poner en duda, a saber: que el yo consciente se une con un *Yo más grande (The More, a wider Self)* de quien viene la experiencia salvadora» [41]. Nuestra aspiración al bien y a la felicidad, al no quedar satisfecha en lo humano, se manifiesta como una «indigencia de lo divino», que en un principio se encuentra en estado latente y en la subconsciencia. En circunstancias favorables y en un cierto grado de tensión, esta aspiración «irrumpe» en la conciencia ordinaria con manifestaciones de adoración y otras formas del sentimiento religioso. Esta conciencia religiosa reviste entonces una forma objetiva, afirmando su relación con un Yo más grande, del cual le viene su fuerza y bienestar, como un hecho cierto. La «hipótesis» o creencia religiosa en una Conciencia superior brota, pues, del fondo de la vida subconsciente bajo la presión del sentimiento religioso [42].

b) *La fe particular de las «super-creencias» (the Over-beliefs).*—Aquí entran todas las creencias de las religiones positivas, creaciones del sentimiento religioso, porque las irrupciones del subconsciente en la conciencia clara tienen la propiedad de objetivarse en ideas y formas religiosas. James las llama su-

[41] Ibid., p.515. Ibid., p.519: «Por tanto, podemos formular así lo que hay de común en toda fe religiosa y en toda experiencia religiosa: en una primera fase, el sujeto siente el mal de su voluntad dividida el desplazamiento del núcleo de su energía personal, poniéndose en condiciones para unirse con una realidad superior que le libre y dé la paz, en una segunda fase se da realmente esta unión, al *creerse* el individuo que forma parte de una Conciencia más grande que su conciencia».

[42] Ibid., p.515-516. «Mi hipótesis acerca del ser superior es ésta: cualquiera que sea lo que existe más allá del ser individual y que se pone en relación con él en la experiencia religiosa el Más Grande forma parte, más acá de estos límites, de la vida subconsciente». Y está en «continuación subconsciente de la vida consciente», p.512.

percreencias de un *sobrenaturalismo grosero*. La misma proyección del sentimiento religioso en un Dios del mundo es sin duda una supercreencia muy atrevida. Pero estas creencias, cuanto «más groseras», tienen la ventaja de ofrecer con mayor intimidad el objeto religioso. Todas son creencias de una fe voluntarista, y todas merecen igual respeto y libertad. Por su parte, James se adhiere a alguna forma de estas supercreencias, prestando una fe pragmática a esa región del más allá que él llama *mística* y *sobrenatural*, sin que ello signifique que crea en alguna religión revelada [43]. «Los cristianos llaman Dios a este ser, y yo me serviré en adelante de este mismo nombre» [44].

La teoría jamesiana de la experiencia religiosa no trasciende más allá de un inmanentismo subjetivista, o tal vez de un panteísmo místico. Pero la religiosidad de nuestro autor es sincera y profunda. Personalmente y en medio de sus vacilaciones impuestas por la fuerza del sistema empirista, parece haber creído en un Dios real, en puro agnosticismo y sin determinación alguna ontológica. Es lo que aparece de sus reiteradas declaraciones [45].

Y sobre todo se manifiesta su creencia religiosa en la estima y alta valoración que expresó sobre los efectos beneficiosos para la vida humana o «los frutos» de la vida religiosa. Es el otro aspecto que desarrolló sobre la experiencia religiosa. Para él, los argumentos de los filósofos para demostrar la verdad del Ser divino son vanos e ilusorios. Sólo poseen un contenido real las ideas que se traducen en hechos concretos para la vida práctica. Fiel a su método pragmatista, ha de *apreciar el valor* de la experiencia religiosa por sus efectos en la vida. Estos efectos los condensa en la noción general de *santidad*. «El nombre colectivo para significar los frutos más maduros de la experiencia religiosa en una persona es *la santidad de vida*» [46]. Los frutos mejores de la experiencia religiosa están en la santidad. Los más altos vuelos de la caridad, de la devoción, de la fe, de la paciencia y del valor de que es capaz la naturaleza humana han tomado su impulso en la santidad, y se han manifestado en los

[43] Ibid., p.516. «Ahora me toca exponer mi propia super-creencia. Las prolongaciones del yo consciente van mucho más allá del mundo de la sensación y de la razón, hasta la región que podemos llamar *mística* y *sobrenatural*. Este mundo no puede ser puramente ideal, porque produce efectos reales y saludables en el mundo real, en nuestra vida y en nuestra conciencia».

[44] Ibid., p.516.

[45] Ibid., p.259: «Lo que son en sí mismas las realidades espirituales, *lo ignoro*, yo creo que existen y sobre esta super-creencia aventuro mi destino. Fiel a esta super-creencia, tranquilizo mi corazón y mi espíritu. Es preciso que exista Dios para justificar la paz del corazón y la confianza del alma religiosa». Texto paralelo en p.451. En contrario, y como simple expresión de fuerzas inmanentes, p.242.

[46] Ibid., p.271.

santos[47]. Y, en general, ella acrecienta las fuerzas de la naturaleza, llevándolas hasta su máximo rendimiento en obras y virtudes heroicas. «Por eso encontramos en los santos esa creación continua de energías nuevas». En el orden social, «los santos son un efectivo fermento de bondad, hasta trasmutar lo terreno en un orden celeste». Ellos son los que han conseguido en muchos aspectos el cumplimiento exacto de la justicia social, cuando tantos sistemas socialistas se habían declarado impotentes[48].

Como su amigo y de similar filosofía, Bergson, William James ha exaltado así y valorado sinceramente el misticismo de los santos cristianos. Entre sus méritos destaca, pues, este de acentuar el valioso argumento práctico, único para él, del origen divino de la religión[49].

Empirismo radical y universo pluralista.—Son los dos aspectos fundamentales de su «metafísica» sobre el mundo que, en el último decenio de su vida, James trataba de esbozar y que quedó en estado fragmentario.

El *empirismo* fue la tónica constante del pensamiento de James. En todos sus escritos se remite a la experiencia sensible y concreta como fuente única del conocer, y combate duramente todo racionalismo y toda apelación a categorías abstractas y universales con las que se pretende explicar la realidad. En el escrito póstumo *Algunos problemas de filosofía* plantea, entre otros, el problema de la causalidad y rechaza en plan netamente positivista todo tipo de causas, reduciendo la experiencia de las mismas a mera sucesión de fenómenos entre sí condicionados.

Poco a poco se va abriendo a la idea de lo que llama el *empirismo radical*. Ya en el largo «Prefacio» a *El significado de la verdad* esboza en parte esta concepción (que también apuntaba, según dijimos, en *Pragmatismo*) afirmando que no es extraña a su teoría pragmatista; al contrario, que el pragmatismo representa la base «para hacer prevalecer el empirismo radical». De él se ocupa, siempre oscuramente, en los trabajos reunidos *Ensayos sobre el empirismo radical*. En sustancia, el empirismo radical pretende encontrar en la experiencia inmediata los ele-

[47] Ibid., p.370: «Felicidad, pureza, caridad, paciencia, severidad consigo mismo: he aquí las espléndidas excelencias que los santos de todos los tiempos han manifestado en grado superior».

[48] Ibid., p.358-370.

[49] Ibid., p.370. La posesión conjunta de esas virtudes en los santos «nos lleva necesariamente a pensar que en su procedencia y origen se deben a *una comunicación con un orden divino invisible*». W. James participó así en la fuerte reacción contra el materialismo médico, propiciado sobre todo por LEUBA, que pretendía reducir el fenómeno religioso a un estado patológico. Pero su teoría de la experiencia religiosa ejerció profunda influencia en el Modernismo, que le siguió en la explicación del fenómeno religioso como una irrupción del sentimiento desde la subconsciencia e incidió asimismo en la inmanencia del objeto religioso.

mentos y conexiones constitutivas de lo real. Se trata de un momento antecedente al complejo de operaciones mentales de la conciencia analizante, las cuales revisten en formas conceptuales un fondo de experiencia desnuda, constituida por una multiplicidad más originaria de elementos neutros, de suyo ni mentales ni físicos, mas que devienen mentales o físicos según las particulares relaciones en que son tomadas. En esta experiencia neutra, la conciencia es interpretada como la peculiar relacionalidad entre ciertos elementos que, mediante otras relaciones, componen la naturaleza física. Las relaciones de espacio, tiempo, semejanza, etc., forman parte integrante de la experiencia, junto con las naturalezas o multiplicidad de objetos sensibles. «La experiencia es sólo un nombre colectivo para todas estas naturalezas sensibles, y, aparte del tiempo y del espacio (y, si queréis, el ser), no hay un elemento universal de que estén hechas las cosas» [50].

En esta teoría parece negar James el dualismo entre conciencia y realidad externa, y admitir un monismo psicofísico neutral, según el cual no existiría diferencia esencial entre fenómenos psíquicos y fisiológicos. Sería una extensión de la *Stream of Consciounes* de su psicología, un flujo continuo de la vida de la conciencia en que se subraya la *novedad* de cada uno de sus momentos, junto con la continuidad entre ellos. James considera toda realidad como un proceso continuo de autoformación, por el cual nuevas pulsaciones de individualidad se añaden a las precedentes y en sí las asumen para formar un universo siempre creciente, en el que se da a la vez permanencia y emergencia, continuidad y novedad [51].

En todo caso, es característica también en esta teoría empirista la insistencia en una pluralidad de centros finitos de experiencia junto con sus conexiones, las cuales sirven a la integración de la experiencia y alejan la idea de un mundo fragmentario y discontinuo, de la acusación de los neohegelianos. El problema de lo uno y lo múltiple, de la antítesis entre monismo y pluralismo, fue siempre el centro del filosofar de nuestro pensador. Ya lo había tratado en *Pragmatismo* y en otros escritos, y vuelve sobre él en *A Pluralistic Universe*, siempre con la misma solución. James rechaza tanto el «panteísmo monístico» de los

[50] *Essays in Radical Empiricism* (ed. R. B. PERRY, Nueva York 1912) p.26-27.

[51] Sin embargo, en el citado *Prefacio* de *El significado de la verdad* (ed. cit., p.14-18), que al fin es su último trabajo (1909, *Los Ensayos sobre el Empirismo radical* son colección de artículos de 1904-5), James recalca enérgico contra sus críticos que en su pragmatismo, como en el de Schiller y Dewey, se mantiene siempre «la trascendencia del objeto al sujeto», y no se niega la existencia, dentro del reino de la experiencia, de objetos y relaciones exteriores a las ideas que los representan. Y su pragmatismo lo tiene siempre como su doctrina central.

idealistas como el «espiritualismo dualístico» de la metafísica cristiana. No hay unidad absoluta del Universo, un *Block-universe* perfecto y compacto, sino multiplicidad de formas originarias integradas en la unidad a través de sus conexiones mutuas. Su Dios, a cuya convicción firme había llegado por la experiencia religiosa, no es el Absoluto omnisciente, integrador en sí de todas las realidades finitas, de los teóricos idealistas, ni tampoco el Dios omnipotente y trascendente de la teodicea racional cristiana, sino un Dios finito, imperfecto, que opera, conforme a la instancia pluralista, en un medio en el tiempo externo a él, del que no es responsable y en el que puede ser servido y ayudado por el hombre [52]. Las ventajas de esta concepción de la divinidad serían, según él, las de llegar a la intimidad entre el hombre y Dios, eliminar todo problema especulativo del mal y restituir realidad plena a nuestros esfuerzos e iniciativas.

Pero salta a la vista lo absurdo de tal concepción de Dios, tomada de Stuart Mill, e inevitable en un universo incompleto e inestable, como el de James. Un Dios así no puede satisfacer a la conciencia religiosa, puesto que no ofrece garantía infalible de salvación para el destino humano, ni es, por tanto, el Dios de una religión auténtica.

Psicología.—La doctrina más conocida y de valor más permanente de James es su psicología, desarrollada en sus obras los *Principios* y el *Compendio*, que constituyeron el manual para la enseñanza de esta ciencia en las universidades americanas. James se inserta en el gran movimiento de renovación de la psicología de los últimos decenios del pasado siglo, y es considerado aún hoy como uno de los grandes psicólogos americanos.

En reacción contra el positivismo epifenomenista, defendió, en nombre de la intuición introspectiva, la conciencia como una realidad irreductible al orden físico. Y frente a la atomización de los fenómenos de conciencia de los asociacionistas ingleses, construyó su teoría de la *corriente de la conciencia*, como un flujo vital ininterrumpido, en el que son, no obstante, distinguibles a la experiencia, al lado de los *estados transitivos* que constituyen la corriente misma de la vida interior, otros *estados sustantivos* que señalan en la corriente cortes o secciones las cuales permi-

[52] *A Pluralistic Universe* (Nueva York 1909) p.322-7. Cf. p.318-9: «En el sistema pluralista, Dios, no siendo ya el Absoluto, tiene funciones que pueden ser consideradas no del todo desemejantes a las funciones de las otras partes menores, y por esto semejantes a las nuestras. Teniendo un medio externo a él, existiendo en el tiempo y creando su historia exactamente como nosotros lo hacemos, escapa a aquella enajenación respecto a todo lo que es humano, que es propia del Absoluto estático, intemporal y perfecto».

ten las divisiones naturales de la inteligencia, sensibilidad, voluntad.

La naturaleza propia reconocida a los hechos psicológicos permite precisar sus relaciones con el cuerpo. La interdependencia de los hechos de conciencia de los fenómenos fisiológicos, especialmente del cerebro, es una ley cierta; pero el paralelismo perfecto no es demostrado. James acepta la contribución de Herbart a la ciencia psicológica, pero no admite las leyes de intensidad de los estímulos de Fechner. La experiencia se explica mejor considerando el cerebro como un instrumento de transmisión que liga al sistema nervioso las actividades esencialmente distintas de la conciencia.

Otra importante característica de la conciencia, puesta de relieve por James, es de ser *selectiva,* es decir, *activa.* No todos los estímulos que parten del mundo externo llegan a la conciencia, la cual recoge más bien aquellos que son más importantes para ella. Una *ley de selección* domina todo el proceso de formación de estados de conciencia, según el criterio pragmatista. Los sentidos seleccionan, entre los infinitos objetos, aquellos que más agradan; la percepción atenta no capta en el objeto sino lo que le interesa, omitiendo el resto, y el espíritu selecciona, entre las mil percepciones recibidas de un objeto, los más aptos para representarlo según criterio de mayor utilidad. La experiencia está compuesta casi exclusivamente de «hábitos de nuestra atención seleccionadora». La ley de selección es más evidente en el campo estético, como el artista selecciona los colores más adaptados. Y el reino moral es por excelencia el reino de las selecciones. Ningún acto puede tener propiedad de moral antes de ser seleccionado entre otros muchos posibles.

La psicología de James adolece de falta de explicaciones teóricas. Su preocupación es más bien práctica que teórica, propia de su espíritu pragmatista. En esta línea ha abierto nuevas vías a la psicología americana, cuyos éxitos vinieron más tarde, siendo el precursor tanto del behaviorismo, fundado por Watson en 1913, como de la «escuela funcionalista», que dio nuevo impulso a las investigaciones de psicología animal, psicopedagogía, psicopatología y, en general, de psicología aplicada.

Y, entre las teorías psicológicas específicas, se ha hecho célebre su tesis del *origen de las emociones.* La *doctrina intelectualista* explica de ordinario la causa de las emociones y pasiones por el conocimiento del objeto bueno o malo, y los movimientos emotivos de atracción y tendencia, o de repulsión y huida, que se siguen, son tenidos como efectos. James invierte el orden. En

lugar de poner: objeto conocido-emoción-reacción, el proceso sería: objeto conocido-reacción-emoción. Este será simplemente el sentimiento consciente de las reacciones viscerales, circulatorias, motrices que siguen a la percepción del objeto. A la vista del lobo, no huimos porque tenemos miedo, sino tenemos miedo porque huimos. Dicha teoría ya había sido expuesta en 1865 por el danés C. Lange, como el mismo James reconoció.

FERNANDO CANNING SCOTT SCHILLER (1864-1937) fue el representante inglés del pragmatismo. Es oriundo, sin embargo, de Alemania, nacido en Altona, hijo de un comerciante indiano de origen germano. Transcurrió sus primeros años en Suiza, cerca del lago de Lucerna, donde residía la familia. Así llegó a dominar el alemán y el francés, que tanto le sirvieron para su cultura. Joven aún, se trasladó a Inglaterra, cursando sus estudios en la Universidad de Oxford. Después de enseñar algunos años en Estados Unidos (1893-97) regresó a Oxford, donde fue profesor de Filosofía y miembro del Corpus Christi College. En 1926 se retiró de la enseñanza y fue elegido miembro de la Academia Británica. En 1935 se casó y se estableció nuevamente en Estados Unidos como lector en la Universidad de Los Angeles.

Schiller se hizo ya célebre con su primera obra, la única orgánica, *Riddles of the Sphynx: a Study in the Philosophy of the Evolution by a Troglodyte* (Londres 1891; 2.ª ed. con nombre propio, Nueva York 1894). Su primera defensa del pragmatismo la hizo en la colaboración *Axioms as Postulates* en la obra *Personal Idealism* (de ocho profesores, ed. de H. C. STURT, Oxford 1902), desarrollándolo en los otros ensayos *Humanism* (Londres 1903), *Studies in Humanism* (Londres 1907), *Plato or Protagoras?* (Oxford 1908), *Formal Logic* (Londres 1912), *Problems of Belief* (Londres 1924). Entre otros trabajos cabe destacar: *Tantalus or the Future of Man* (1924), *Logic for Use* (Londres 1929), *Must Philosophers disagree? and other Essays* (Londres 1934), *Our Human Truths* (Nueva York 1939) y la colección de sus artículos [33].

Humanismo pragmatista.—Schiller llamó así a su interpretación del pragmatismo, como aparece en el título de sus principales trabajos, porque una teoría pragmática de la verdad es la que hace de la verdad una función del hombre, de las necesidades y deseos humanos, ya que el hombre trata con un mundo referido a él y que sólo por él tiene sentido. Una «razón pura» que prescinda completamente de las exigencias de la acción le parece una aberración, una falta de adaptación que la selec-

[33] *Edición* de los mismos en R. ABEL, *Humanistic Pragmatism: His Philosophy* (Nueva York 1966; Londres 1967), tr. esp.: *Tántalo o el futuro del hombre* (Buenos Aires 1929).

Bibliografía: *Autopresentación*, en H. J. MUIRHEAD, *Filosofi inglesi contemporanei*, tr. ital. (Milán 1939), I p.159-88; R. R. RUSCH, *Die Pragmatische und humanistische Strömung in der modernen englischen Philosophie* (Leipzig 1906); M. HÉBERT, *Le pragmatisme. Étude de ses diverses formes anglo-américaines* (París 1909); D. L. MURRAY, *Pragmatism. Philosophy Ancient and Modern* (Londres 1912); A. ALIOTTA, *La reazione idealista contro la scienza* (Palermo 1912); U. SPIRITO, *Il pragmatismo della filosofia contemporanea* (Florencia 1921); E. CHIOCCHETTI, *Il pragmatismo* (Milán 1926); R. ABEL, *The Pragmatic Humanism of F. C. Schiller* (Nueva York 1955, con bibliografía).

ción natural deberá a la larga eliminar. En el fondo de todo conocimiento hay un postulado emocional; y en el fondo de todo razonamiento, una necesidad práctica. El juicio, acto lógico fundamental, es un acto humano y personal, provocado por un interés especial o una necesidad. Y la lógica que quiere despersonalizar este acto, lo convierte en un mero juego de palabras con un significado verbal.

Schiller aplicó, pues, el criterio pragmatista a la lógica, sobre todo en su obra *Lógica formal*. Bajo la influencia del lógico ALFRED SIDGWICK (1838-1900) y de su concepción de una lógica «práctica», criticó a fondo toda lógica formal, en cuanto que, prescindiendo del contenido de verdad, se hace inservible para entender los procedimientos de la ciencia y cae en contradicciones y vaciedades verbales, carentes de todo valor científico. El procedimiento efectivo de la ciencia obedece al criterio de lo útil. La verdad de la geometría reside en su utilidad para fines prácticos, y su validez universal se funda en el interés general de reconocerla por válida. Y en las ciencias físicas, la creencia en leyes universales está fundada en la necesidad de hacer previsiones sobre futuros eventos para regular nuestra conducta. Las «sustancias» del sentido común, los átomos del físico, el Absoluto del filósofo, no son más que esquemas de ordenación de las múltiples cualidades de los fenómenos; son abstracciones y valen como realidad en cuanto son instrumentos para actuar sobre la experiencia. Las verdades científicas son verdaderas si son eficaces. Ninguna de ellas es, por lo tanto, absoluta y definitiva, sino la más conveniente en determinadas condiciones históricas de la investigación científica.

Con esto se convierte el hombre en «medida de todas las cosas», del lema de Protágoras. Este principio protagóreo lo hace suyo Schiller en *Estudios sobre humanismo* y con todo detalle en *¿Platón o Protágoras?*, defendiendo la doctrina del sofista relatada en el *Teeteto* contra la posición de Platón. Para él, Protágoras es un humanista en su pleno sentido, por haber descubierto que una idea es objetivamente válida, y por tanto verdadera, cuando tiene el vigor de dirigir la acción al término de una experiencia satisfactoria. A la doctrina de Protágoras apela inconsciente el hombre común cuando se hace centro del universo y considera todas las cosas como ordenadas a sus propios fines.

No existe, pues, ninguna verdad absoluta, porque toda verdad es humana, que no se halla fijada, sino que es dinámica y se encuentra en un devenir constante. Schiller concibe la verdad en línea darwiniana, y su teoría, más que una lógica, es un «biológica» del conocimiento. Sin embargo, no todo lo útil es verdadero, y el criterio pragmatista no anula la distinción entre la verdad y falsedad, ni justifica el uso de ficciones y mentiras, pues la utilidad del conocimiento debe ser medida con respecto a un fin querido y reconocido por el individuo. En la obra *Humanismo* se aportan precisiones sobre esto. El principio pragmatista obra ya en el individuo como *principio selectivo*, que busca y consolida la utilidad y en ella funda sus valoraciones relativamente más sólidas.

Este principio de selección continúa su acción en la *vida social*. Los gustos y los actos del individuo encuentran en la sociedad una valoración variable, y no siempre el fin considerado por él como deseable ob-

tiene la aprobación social. Pero también aquí el criterio selectivo es el de la utilidad y eficiencia de los conocimientos que determinan, al fin, su reconocimiento social. Schiller observa, no obstante, que la eficacia operativa de una creencia no es igual para todos los hombres, pues muchos están dispuestos a negar incluso la eficacia de la fe en Dios. El pragmatismo debe atenerse entonces a defender la libertad humana y la indeterminación del mundo, las dos condiciones que hacen posible al individuo y a los grupos la elección de la verdad. Incluso los distintos grupos de filósofos disienten entre sí y, en el fondo, la verdad de una filosofía sólo puede ser atestiguada reconstruyendo las características de la personalidad del filósofo. Esta teoría del disenso la expone en la obra *¿Deben los filósofos disentir?* El humanismo pragmatista de Schiller está fuertemente impregnado de subjetivismo idealista y su teoría de la verdad se resuelve en un relativismo radical.

Mundo evolutivo y pluralista.—La doctrina pragmatista de Schiller tiene por trasfondo una metafísica evolutiva del mundo coordinada con su humanismo, que desarrolló en la obra más original y de estilo atractivo, *Enigmas de la Esfinge,* y tiene su apoyo en escritos posteriores. El mundo es una pluralidad de existentes que se coordinan en mutuas acciones, y la unidad cósmica resultante de las interacciones de todos los existentes no presupone ninguna causa creadora, siendo real por sí mismo. Entre las existencias se encuentra en posición preeminente el hombre, partícipe e intérprete del universal juego de interacciones. Para él, el universo es uno y el movimiento resulta evolución, historia. A él solo, el misterio del existir, la indómita Esfinge, interroga en lo íntimo: «¿Qué eres?», y él solo tiene que responder para no sucumbir.

Mirando en torno a sí, descubre el hombre que toda cosa tiene una *historia,* es decir, implica un pasado que, como causa de su actual existir, es real. Aparece de este modo el principio de la *evolución,* la cual es concebida como desenvolviéndose desde un principio físico (implicando la finitud en el tiempo) hacia un término teleológico de armonía y perfección. Este comienzo físico puede concebirse como multitud caótica de átomos, materia bruta sujeta a fuerzas y posibilidades diversas, en las que el hombre se inserta, tratando de construirse desde el material fenoménico realidades superiores según sus propios fines y propósitos.

Mundo físico y hombre se encuentran en mutua interacción. El hombre es conciencia unificante, fuerza constructiva; el mundo material, en su pluralidad, es dispersión de energías, desorden, no sentido. En sí el mundo resulta impersonal (materia), indeterminado (devenir), variable (tiempo), raíz del mal y el dolor. En cuanto opone resistencia a la voluntad consciente aparece como algo malo. El mal es infrahumano, y no es metafísico, aunque sea inseparable del ser fenoménico del mundo sensible. Continuamente es trascendido y será finalmente eliminado cuando se actúe el ser perfecto, Dios. En la doctrina schilleriana de la evolución, Dios es una Conciencia trascendente, una causa final preexistente a todo; pero no Causa primera eficiente, porque tal trascendencia excluye su inserción en el proceso fenoménico del existir. Y porque la per-

sonalidad es el más alto grado de ser, se debe también admitir que es un Espíritu personal. Verdadera fuerza que dirige todo venciendo el mal, Dios no es, sin embargo, potencia infinita a la que nada se opusiese. Está, de hecho, limitado por la resistencia del mal, contra el cual no lucha solo, sino con las conciencias finitas, receptivas de su influjo y no menos activas por su influjo.

Dios pasará en cuanto fuerza inmanente redentora del universo, como pasarán los hombres y las cosas, y como su inmanencia presupone una trascendencia ideal, así el pasar de las cosas implica un estado ideal de perfección en que cada uno será eternizado. A este estado de suprema armonía llegarán todas las existencias a la vez. La redención total y definitiva podrá ser obstaculizada y retardada, pero es inevitable. Incluso Mefistófeles, el genio maligno del mal, será salvado. El término final de la evolución del mundo es una armoniosa sociedad de individuos perfectos, un reino de los cielos entre espíritus en pleno equilibrio de todas sus actividades.

Es difícil conciliar esta teoría de la divinidad, que se redime a través de la historia del mundo, con la concepción de un Trascendente que opera como causa final. De hecho, ambas posiciones alternan y se entrelazan en los ensayos schillerianos, en los que el problema central es el de la redención. Schiller lo trata con un profundo sentido de religiosidad, preocupado de adherirse a la letra del Antiguo y Nuevo Testamento. En este espíritu de la teología cristiana cree que va implicada la renuncia a la perfección e imperturbabilidad de Dios. «Dios no puede ser feliz mientras exista la miseria en el mundo», dice al final de *Enigmas de la Esfinge*. La concepción de una divinidad inmutable en su eterna beatitud es una blasfemia para con la divina energía, proveniente de la ignorancia pagana de Aristóteles y contraria a las lecciones del Crucificado. Pero en las ficciones especulativas de Schiller no es fácil encontrar coherencia. Piensa, con Protágoras, que la verdad no es nunca absoluta. La mente interviene en los pensamientos dando a cada cosa un significado personal ligado a motivos de acción.

En otros ensayos son dominantes los motivos pragmáticos, como en *Problemas de la creencia,* donde ni siquiera se pone el tema de Dios como Absoluto. Se investiga en él el método científico, que debe ser extraño a toda disciplina de reglas, y se acusa a la lógica de producir un espíritu dogmático e intolerante cuando no va ligada a las ciencias empíricas y psicológicas. Los «hechos» en la ciencia han de ser resultado de un proceso de selección y de valoración respecto al estado de la ciencia, a los instrumentos y métodos usados. Se exalta la fe en la vida, en el valor desconocido, en que el hombre es guiado no por la clarividencia racional, sino por impulso profético de amor purificante que dulcemente eleva a sucesivas conquistas.

JUAN DEWEY (1859-1952) es el otro representante principal y posterior del pragmatismo, cuyo pensamiento, sin embargo, desborda los límites del principio pragmático y se trans-

forma en una filosofía propia de un radicalismo especial que adelanta actuales concepciones.

Nació en Burlington, estado de Vermont. Cursó estudios medios en Vermont y siguió cursos en su Universidad local, donde, junto a una rica cultura humanista adquirida, se inició en las doctrinas evolucionistas y en el positivismo de Comte. Pasó luego a la John Hopkins University de Baltimore, donde fue iniciado en el idealismo por los hegelianos Harris y G. S. Morris. Obtuvo el doctorado con una tesis sobre la psicología de Kant. En los años 1884-94 fue instructor primero y profesor luego en la Universidad de Michigan, con un año de enseñanza en Minnesota. Los breves ensayos que en esa época publica sobre lógica, psicología y ética muestran su alejamiento del idealismo hegeliano y su adhesión al empirismo y pragmatismo, en que se inicia por la lectura de la *Psicología* de W. James.

En 1894 pasó a la Universidad de Chicago, donde obtiene una cátedra de Pedagogía. Durante su permanencia en este centro (1894-1904) funda una célebre escuela organizada como laboratorio experimental de la Universidad con la colaboración de su esposa, Alice Chipman (de la que tuvo cinco hijos), y un grupo de estudiosos, llamada Escuela de Chicago. Los artículos de esta época le muestran partidario de una psicología «global» que dio origen a la corriente del «funcionalismo» afín al behaviorismo. En 1905 pasa a enseñar en la Columbia University, de Nueva York, donde permaneció hasta su retiro en 1929. Fueron los años de su actividad más intensa con la publicación de sus obras, el contacto personal con eminentes colegas y discípulos, y diversos viajes de conferencias por Europa primero y después por Japón, China y Rusia, empeñado en la difusión de sus ideas pedagógicas y de sus convicciones democráticas.

Las obras de John Dewey son muy numerosas y de variada temática. Cabe destacar al menos las principales. Los *Studies in Logical Theory* (Chicago 1903), en colaboración con el grupo de Chicago y de marcada influencia en el pensamiento filosófico de Estados Unidos. Siguieron *Ethics* (Nueva York 1908), *How We Think* (Boston 1910), *The Influence of Darwin on Philosophy and other Essays* (Nueva York 1910), en que liga su pensamiento al darwinismo; *Democracy and Education* (1916), *Essays in Experimental Logic* (1916), *Reconstruction and Philosophy* (1920), *Human Nature and Conduct* (1922). Sus obras fundamentales para la exposición de su filosofía son: *Experience and Natur* (Nueva York 1925), *The Quest of Certainty* (Nueva York 1929) y *Logic: the Theorie of Inquiry* (Nueva York 1935). Citemos también *Philosophy and Civilization* (Nueva York 1934), *Art as Experience* (1934), *A Common Faith* (New Haven 1934), *Experience and Education* (Nueva York 1938), *Theorie of Valuation* (Chicago 1939), *Knowing and Known* (Boston 1949), *Problems of Men* (Nueva York 1946), etc.[54]

[54] TRADUCCIONES: Numerosas obras de Dewey han sido traducidas al español en América. *La escuela y el niño* (Buenos Aires 1926); *Filosofía de la educación*. *La ciencia de la educación* (Buenos Aires 1944); *Experiencia y educación* (Buenos Aires 1943); *Democracia y educación* (Buenos Aires 1946); *Las escuelas de mañana* (Bue-

Naturalismo empirista.—El fondo del pensamiento de Dewey y presupuesto de sus teorías pragmatistas es el empirismo. Como en James, su punto de partida es la experiencia pura. Esto implica todos los supuestos de la filosofía positiva o de las «ciencias positivas» de Comte, que reemplazan con sus «leyes» las nociones metafísicas, declaradas ya caducas. Las realidades *sustanciales* de la antigua escolástica no existen. En su lugar, la filosofía moderna no ve en la *naturaleza* sino un conjunto de fenómenos o hechos de experiencia. A este supuesto se une el evolucionismo de la corriente empirista inglesa. Dentro de este mundo de la experiencia científica se ha de eliminar toda idea de trascendencia.

Dewey no sólo considera como realidad central la experiencia, sino que da un giro nuevo a su concepto. No es ya la enseñada en el empirismo mecanicista como experiencia simplificada, regida por leyes fijas, depurada de todos los elementos de desorden, de turbación y de error. Se trata, en cambio, de la experiencia primitiva e indiscriminada, que incluye en sí todos los factores de turbación, de riesgo, de perversidad que afectan a la vida humana. Esta experiencia inmediata manifiesta además la estrecha conexión entre el hombre y la naturaleza y la imposibilidad de separar el uno de la otra. El hombre no es un ser extraño venido de fuera al mundo, como afirman el espiritualismo y el sobrenaturalismo. El hombre forma parte de la naturaleza y de la experiencia de ella, destinado a modificar la estructura de la misma y a realizar su significado. La experiencia, en su totalidad, es experiencia humana. Su conocimiento forma parte constitutiva de la experiencia misma, que entra a modificarla activamente. Esto implica elección y esfuerzo, que nacen de la situación de desequilibrio e inestabilidad propios de la experiencia inmediata.

nos Aires 1950); *La experiencia y la naturaleza* (México-Buenos Aires 1959); *El hombre y sus problemas* (Buenos Aires 1952); *La busca de la certeza* (1952); *Lógica, teoría de la investigación* (1950). *El hábito y el impulso en la conducta. La inteligencia y la conducta* (1929-30); *Reconstrucción de la conducta* (Buenos Aires-México 1955), etc.

Bibliografía: P. A. SCHILP, *The Philosophy of J. Dewey* (Nueva York [2]1951, con bibliografía y un escrito de respuesta a las observaciones críticas); M. H. THOMAS, *J. Dewey. A Centenial Bibliography* (Chicago 1962); W. T. FELDMANN, *The Philosophy of J. Dewey* (Baltimore 1934); M. T. VIRETTO GILLIO-TOS, *Il pensiero di J. Dewey* (Nápoles 1938); F. LEANDER, *The Philosophy of J. Dewey* (Göteborg 1939); S. HOOK, *J. Dewey* (1950); A. MENDOZA DE MONTORO, *Líneas fundamentales de la filosofía de J. Dewey* (Buenos Aires 1940); M. G. WHITE, *The Origin of Dewey's Instrumentalism* (1943); G. BERGER, *La philosophie de J. Dewey* (París 1952); G. H. CLARCK, *J. Dewey* (Filadelfia 1960); VARIOS, *J. Dewey in Perspective* (Bloomington 1964); A. VISALBERGHI, *J. Dewey* (Florencia 1964); G. CORALLO, *La pedagogia di J. Dewey* (Turín 1950). L. BORGHI, *L'ideale educativo di J. Dewey* (Florencia 1961); M. CH. BAKER, *Foundations of J. Dewey's Educations Theory* (Nueva York 1955); R. RAGGIUNTI, *Esperienza artistica e esperienza scientifica in Dewey* (Turín 1960); VARIOS, *J. Dewey. His Thought and Influence* (Nueva York 1960); T. MANFERDINI, *L'io e l'esperienza religiosa in J. Dewey* (Bolonia 1963); H. HART, *Communal Certainty and Autorized Truth* (Amsterdam 1966); A. GRANESE, *Il giovane Dewey* (Florencia 1967).

Dewey ha llamado a esta su concepción del mundo *naturalismo humanista,* o «empirismo naturalista». La totalidad de la existencia de la cual el hombre forma parte, en la cual vive y obra, debe ser definida como *naturaleza* para indicar su relativa homogeneidad. Todo en ella es natural, en el sentido de que toda existencia real es un *evento,* un acaecimiento temporal único e irrepetible y, además, ligado intrínsecamente a los otros. Dewey llama a este conjunto de hechos constitutivos de la naturaleza *transacciones,* porque no hay acciones aisladas; cada hecho proviene de otro y produce a su vez otros. Pero esta dependencia mutua e ininterrumpida no es desordenada, sino que va regulada por leyes, de las cuales la ley de *adaptación,* descrita por Darwin, es una de las más importantes. Estas producen agrupamientos de fenómenos llamados *estructuras,* que se transforman sin duda, pero más lentamente. Las estructuras tienen entre sí afinidades y forman conjuntos dotados de cierta estabilidad, llamadas «sustancias». La naturaleza, en fin, es el conjunto estructurado de todas las «transacciones». Pero no hay en la naturaleza, ni material ni espiritual, nada fijo, pues la experiencia nos enseña que todo cambia.

Según el grado de creciente complejidad e intimidad de interacción entre los eventos, se distinguen en la naturaleza varios niveles de existencia: físico, psicofísico, espiritual. Distinción que no corresponde a una jerarquía absoluta, a una valoración teleológica por la que el grado superior fuera fin y el inferior medio, o a una separación rígida de existencias irrelativas. Las diversas formas de interacción de los eventos van ligadas, al contrario, en una relación de continuidad evolutiva, donde *evolución* significa continuidad del cambio, composibilidad de la continuidad genética de las formas más complejas y de las más simples de organización. Las primeras emergen de las segundas y todas son igualmente naturales e irreductibles entre sí. El concepto, pues, de *continuidad evolutiva* expresa una característica de la realidad y es un esquema de relación entre los eventos, mas no como ley rígida y unívoca; las formas más simples no vienen primero necesariamente y después las más complejas, y dicha continuidad se puede considerar tanto en la sucesión como en la coexistencia de formas más o menos complejas.

Los conceptos de evolución, emergencia, acaecimiento, responden en Dewey a la exigencia de reconocer la *temporalidad* plena de la existencia, amenazada no sólo por las metafísicas

racionalista o sobrenaturalista, sino también por las formas de naturalismo, que endurecen el devenir en una sucesión mecánica o lo dispersan en una irrelatividad de eventos que hacen impensable cualquier orden; o también por los que, identificando la naturaleza con la materia, pretenden mantener una oposición absoluta entre la vida espiritual y el resto de la realidad. Temporalidad, en efecto, significa precariedad, en cuanto que ningún acaecimiento o grupo de ellos está absolutamente garantizado, sustraído a la amenaza del tiempo y otros órdenes de eventos incompatibles; y asimismo apertura, por cuanto la ausencia de un orden necesitante es la garantía de que la realidad va relativamente determinada y es susceptible, por ello, de modificaciones por la acción del hombre.

El hombre, la conciencia, el yo.—Dewey ha aplicado esta teoría al hombre, que él considera como una agrupación mejor lograda de fenómenos o actividades. El alma como sustancia o el yo como sujeto personal no es sino una ilusión debida a la extraordinaria multitud de interacciones que se equilibran en nosotros. No obstante el cambio continuo, queda siempre un realismo estable que nos hace creer en un principio distinto de unidad. Mas las leyes naturales de evolucionista adaptación al medio ambiente que dirigen nuestra vida consciente bastan para dar cuenta de esta estabilidad.

Así, del empeño de transformación activa de la realidad por parte del hombre emergen, como funciones o productos suyos, los aspectos de la experiencia que la filosofía tradicional ha considerado como realidades existentes en sí o sustanciales: la conciencia, el espíritu, el yo o persona. La *conciencia* constituye el momento crucial de una transformación de la experiencia, el punto central en el cual la exigencia de una readaptación o nueva dirección de la misma se hace sentir con más fuerza. La conciencia no es la causa del cambio ni la fuerza que lo produce, sino que es el cambio mismo. Lo que en realidad constituye la conciencia es el sentimiento de una situación indeterminada o de duda, que exige la determinación y nueva adaptación. En un mundo que no tuviese inestabilidad e incertidumbre, la llama vacilante de la conciencia se apagaría para siempre.

El espíritu, distinto de la conciencia, es el sistema organizado de los significados expresables (conceptos-palabras), esto es, el sistema de creencias, de aceptaciones y rechazos que se ha formado bajo la influencia de la costumbre y de la tradición. El espíritu se realiza en los individuos, pero no es el individuo. El espíritu se constituye como *yo o persona* sólo en el acto en

que emerge del espíritu de su grupo y de su tiempo como autor de alguna invención. El constituirse funcional del yo o persona es particularmente evidente en el caso de la experiencia política, en que la personalidad individual arroja el peso de la tradición y se pone en lucha contra ella. Esta posibilidad de innovación e invención no es una manifestación del yo, sino el yo mismo, que no ha de entenderse como la sustancia o fuerza que condiciona la experiencia, sino la experiencia misma en el punto culminante de su esfuerzo de renovación. La frase «yo pienso, yo creo» adquiere su auténtica significación sólo cuando se asume la responsabilidad de la creencia o de la acción de que se trata y de los males que de ella se pueden derivar. De aquí surge lo que llama Dewey «la ambigüedad del yo», esto es, su posibilidad de situarse de dos maneras frente al mundo: aceptándolo o repudiándolo, dejándose llevar de la rutina o tratando de cambiar activamente el mundo. A este yo, caracterizado por el espíritu de iniciativa y de aventura, el yo crítico y disolvente, debe el mundo sus cambios y revoluciones con todos los riesgos inherentes, ya que en todo intento de renovación nada está de antemano garantizado.

Pragmatismo como instrumentalismo.—La teoría del conocimiento en Dewey, su pragmatismo y su instrumentalismo, tienen, en última instancia, el propósito de corregir el parcial intelectualismo de la cultura moderna y extender el sentido de creatividad operativa, propia de las ciencias experimentales, a la actividad humana en todas las formas del mundo de la experiencia en que vive.

La filosofía ha olvidado que el pensamiento no funciona con vistas a un saber, sino con vistas a la acción. Todo conocimiento es un *instrumento* forjado por la vida para su adaptación al medio, y por eso el pensar no comienza, como creía el racionalismo, con premisas, sino con dificultades. El pensamiento no se funda en una certidumbre intelectual, sino en una hipótesis que se haga verdadera mediante el resultado y la sanción pragmática. La noción de verdad, tan próxima a la de James, es consecuencia de sustituir el conceptualismo del conocer por un funcionalismo y un operacionismo del pensar. El pensamiento funciona entre dificultades que acongojan al hombre, y por eso su cometido es reducir incesantemente lo inestable a la regularidad. El valor de una idea o de una teoría es, pues, *instrumental*, y consiste en su aptitud para servir de instrumento a la experiencia en su tarea de perfeccionar la realidad. El criterio de verdad de una teoría es su resultado prác-

tico *(the practical Outcome)*. Lo que dirige con éxito nuestra acción es verdadero.

Este pragmatismo instrumentalista ha sido calificado también como *instrumentalismo lógico,* pues fue desarrollado por Dewey, en su obra *Lógica como teoría de la investigación,* como una doctrina lógica. El supuesto de toda esta lógica es que la razón o el pensamiento no es una actividad meramente contemplativa, sino una fuerza activa, suscitada y condicionada por el mundo natural y dirigida a transformarlo en servicio del hombre. El conocimiento es un proceso activo en el que los significados, esto es, los conceptos, delinean nuevos métodos de transformación y de actuación para hacer la realidad más conforme a los fines del hombre. Además, en polémica continua contra el racionalismo y su concepto de una racionalidad perfecta, ve en la irracionalidad, el desorden y contraste de la experiencia, que traen consigo la duda y el problema, la situación que mantiene incesantemente vivas la ciencia y la filosofía. Dada la falibilidad de nuestra razón, la lógica se convierte por ello en una *teoría de la investigación* y de las condiciones que, en un cierto límite, pueden garantizar el logro y el éxito de la misma.

De ahí que el núcleo central de la lógica sea la teoría de la «investigación» *(Inquiry)*. Tal actividad de la indagación es el grado humano de la conciencia plena o de la experiencia racional, que surge después de los niveles *inconscientes,* en que la vida se desenvuelve sin obstáculos, y del mundo *sensible,* en que el remedio espontáneo del instinto restablece el equilibrio. La «indagación» se constituye, por tanto, como la adaptación refleja del hombre a su medio vital para restablecer el equilibrio amenazado de ruptura. Es definida por Dewey como «la transformación dirigida de una situación indeterminada con sus distinciones y relaciones constitutivas, de manera que convierta los elementos de la situación primitiva en un todo unificado» [55].

La investigación parte, por tanto, de una *situación real* que implica incertidumbre, en sí misma indeterminada y confusa. Esta situación se convierte en *problemática* cuando se hace objeto de una indagación. Apenas un problema es planteado, se perfila ya la posibilidad de su solución, que se llama *idea* y que consiste en una anticipación o previsión de lo que puede suceder. La necesidad de desarrollar el significado implícito de la idea da lugar al razonamiento, que se sirve de símbolos o de palabras, mediante los cuales el significado de la idea es referido al sistema de las otras ideas y así es aclarado en sus diversos

[55] *Logic The Theory of Inquiry* p.104-5.

aspectos. La solución del problema se convierte en punto de partida de una experiencia, de nuevas observaciones de los hechos que modifican la precedente situación y esclarecen sus condiciones y momentos oscuros. La investigación rebrota así continuamente y nunca puede considerarse verdaderamente concluida.

En una palabra, la investigación científica es una actividad intelectual, pero impulsada por la vida. Pensar es resolver un problema. Si el hombre se encuentra ante una situación difícil que él afronta, entonces reflexiona y *piensa,* tratando de evadirse de la dificultad. Entonces aplica espontáneamente el método experimental, avanzando las hipótesis que le sugieren los hechos y sometiéndolos a los diversos métodos empíricos. El éxito es el que funda la verdad de las hipótesis. Dewey pone el ejemplo del viajero al borde de una ancha fosa que debe atravesar. La idea verdadera será la que le permita llegar al otro lado, el puente que le sirva de medio o *instrumento* sólido que le permita alcanzar su objetivo de la otra ribera. La verdad consiste en la *verificación* de la hipótesis [56].

Los diversos campos de la experiencia.—Dewey ha aplicado en sus escritos el criterio pragmatista y empírico a los distintos órdenes del saber, tratando de resolver los problemas estéticos, morales, pedagógicos y sociales por medio del mismo método científico, que representaría una conquista de la edad moderna. Su tesis básica es la unidad sustancial de la experiencia y el carácter meramente funcional de sus regiones parciales. A todas ellas se aplicará el método de la investigación científica, ya que la multiplicidad de las actividades humanas, del arte, de la vida moral, etc., no excluye su vinculación con la ciencia de la naturaleza. Identificado con el estilo de vida pragmática y eficiente del pueblo americano, Dewey hace suyo el dicho de Bacon: «saber es poder», y opina que el único conocimiento verdadero es el de las ciencias fundadas en la experiencia y que garantizan el dominio del hombre sobre la naturaleza. La ciencia será, pues, la que se imponga en los demás campos, morales y sociales, de la actividad humana. Sólo una palabra sobre estos temas.

Dewey ha tratado los problemas de la *Estética,* a la que aplica la misma solución. Las obras de *arte* son una forma de experiencia más elevada y refinada, en que el hombre olvida sus necesidades corporales para gozar de los placeres del espíritu. El arte bello es el verdadero arte útil, en el sentido de que

[56] *How we Think* (ed. 1931) p.100-109.

enriquece el significado de la experiencia humana y le ofrece desarrollos y goces imprevistos. El artista resuelve también un problema: toma de los objetos que le rodean diversos elementos y, por su esfuerzo creador, los reorganiza para obtener un todo más rico y unificado. Lo *bello* es la expresión de este logro, y es del mismo orden que el juicio verdadero expresando el éxito de una investigación. Explicando así el juicio de *valor estético,* «se restaura la continuidad de las formas de experiencia, del arte y de la vida cuotidiana»[57]. Al arte se le asigna también una función moral de realizar las formas siempre más armónicas de comportamiento.

La *ética* concierne asimismo a juicios de *evaluación,* cuya verdad expresa el éxito en la solución de un problema en que se afirma, como fin de la investigación, la utilidad que garantiza la verdad. Los valores son cualidades inmediatas, no susceptibles de comparación y gradación. Sólo en virtud de la ciencia crítica y reflexiva son preferidos o pospuestos. Los valores morales, referentes al orden del bien, suponen un ideal suficientemente noble, determinado y atractivo, para dar la *estabilidad* indispensable a una regla de acción que reduzca a la unidad del orden la dispersión de los deseos egoístas y de las pasiones opuestas. Pero Dewey recusa todo valor absoluto, igual que renuncia a toda trascendencia. Ha de buscarlo en el producto de la investigación, como respuesta a un problema encontrado en la experiencia. Se llega así a determinar pragmáticamente lo que es el bien moral, ideal empírico dotado de permanencia, como las leyes científicas son «aserciones garantizadas» y, por tanto, durables. Es la doctrina moral llamada *meliorismo ético.* La moralidad no puede consistir en una pura intencionalidad dirigida a valores absolutos, sino que se debe actuar en una serie de modificaciones de las relaciones de interacción y en la formación de nuevas y más adecuadas maneras de obrar, que conduzcan a una mayor armonía y equilibrio en las crisis de la época actual.

Frente a los problemas sociales y políticos de su época, Dewey estableció la *democracia* como ideal de la organización social. Debe ser el resultado de la vida en común, realizada teniendo en cuenta las exigencias naturales de los miembros y de los grupos espontáneos que se formen libremente entre los individuos. La armonía, es decir, la vida social expandida, no resulta de reglas preestablecidas, sino debe ser producida por la acción del pueblo, como lo exige una verdadera democracia.

[57] *Art as Experience* p.3.

Será como el feliz éxito que corona el trabajo de la «inquisición» social bien llevada y que es codificada en las leyes democráticas, siempre susceptibles de ser mejoradas por la vida en común.

Dewey ha dedicado muchos trabajos a tratar los problemas *de la educación,* que fue uno de los grandes intereses de su vida. Incluso toda su filosofía operacional se encamina a desarrollar una educación eficiente, apta para una sociedad democrática. Sus muchas ideas y sugerencias en este campo han sido muy estimadas. Dewey inculca sobre todo los métodos de una educación activa, que ha de desenvolverse bajo forma de cooperación entre el niño y los padres, entre el alumno y el maestro. Fin del proceso educativo es el promover la interacción más eficaz y consciente del individuo con el ambiente natural y social, y, por ende, la realización de formas de libre colaboración entre los hombres para afrontar los problemas comunes. Por eso el proceso educativo no debe tanto reprimir o ignorar como promover en el niño formas de actividad concreta, porque así adquiere la conciencia de sus límites y de sus posibilidades para obtener otros análogos o superiores éxitos a través del desarrollo de un comportamiento inteligente.

Dewey admitió, por fin, cierta *religiosidad* implicada en su concepto de una *fe común.* La fe en la verdad como proceso de indagación siempre abierta a ulteriores progresos y la fe en la democracia como esquema de vida común constituyen el fundamento de su actitud religiosa. Nuestro pensador reacciona contra los que envuelven en la negación de todo mito sobrenatural, nota común de la cultura moderna, el rechazo también de la religión, proponiendo reconocer en la experiencia un aspecto religioso, consistente no en convicciones teóricas o en un empeño moral, sino en la actitud de armonizarse con el universo, entendido como totalidad de relaciones posibles con la naturaleza y con los otros hombres. Pero no pasa de una seudorreligión secularizada y atea.

Influencia.—Los filósofos pragmatistas influenciaron de diversos modos y nutrieron con sus originales ideas y sugerencias, lógicas, psicológicas y pedagógicas, otras corrientes de la filosofía más actual, sobre todo del mundo americano. Pero no formaron una escuela duradera. El pragmatismo como tal murió con sus cuatro ilustres representantes, se dice. Al menos pasó muy pronto de moda. Algunos de sus discípulos, como el alumno de W. James, R. B. Perry, abandonaron este movimiento pasando a otras más recientes corrientes, como el neorrealismo. No podía tener consistencia una filosofía fundada en el concepto práctico, utilitario e instrumental de la verdad que cerraba el camino a toda especulación genuinamente filosófica.

Tampoco encontró la escuela seguidores en el extranjero, si bien la doctrina de James sobre la experiencia religiosa tuvo honda repercusión en la corriente modernista. Se señaló sólo el fugaz brote pragmatista en Italia, cuyo iniciador fue el matemático JUAN VAILATI (1863-1909), discípulo y asistente de Peano en la cátedra de Turín. Este se adhirió al pragmatismo naciente y lo formuló, casi conjuntamente con Peirce y James (con quienes estaba en relación), en un artículo de la revista *Leonardo*[58]. A la teoría se adhirieron también PAPINI y PREZZOLONI, del mismo grupo *Leonardo*. Vailati sostuvo más bien un pragmatismo de la verificación lógica a la manera de Peirce. Pero su «descubrimiento» no tuvo fortuna ante el predominio entonces en Italia del neohegelismo y el empirismo. El mismo Vailati criticó después el pragmatismo utilitarista de James, en nombre del valor objetivo de la ciencia, que defendió con vigor en otros trabajos junto con el valor de los métodos científicos de la inducción y deducción. Otra influencia posterior del pragmatismo de James se manifiesta en el notable pensador ANTONIO ALIOTTA (1881-1964), profesor largo tiempo en la Universidad de Nápoles. Pero su posición ha sido calificada más bien de *experimentalismo*, por su decidida defensa del método experimental, que aplica a todas las ciencias, incluso a la moral y la religión. En sus variadas obras[59] criticó el idealismo y el existencialismo. Su concepción básica es un espiritualismo monadológico, con la defensa de la objetividad irreductible de la naturaleza y una pluralidad de centros de experiencia en progresiva coordinación hacia la unidad ideal. Y en su obra posterior, *Il sacrificio come significato del mondo* (Roma 1946), se inclina claramente hacia el espiritualismo teísta y cristiano, defendiendo asimismo los valores absolutos del orden moral.

El ficcionismo.—Como una teoría similar al pragmatismo, aunque anterior e independiente, podemos indicar aquí brevemente la filosofía del «como si» o de las ficciones de HANS VAIHINGER (1852-1933), pensador alemán nacido en Nehren (Wurtemberg) y profesor de las Universidades de Halle y Estrasburgo hasta su dimisión en 1906.

Vaihinger es de formación neokantiana, que escribió un amplio *Comentario* a la *Crítica de la razón pura* de Kant (2 vols., Stuttgart 1881-92), y pretende que su teoría refleja el significado propio del kantismo, reducido a una especie de fenomenismo en el cual la apariencia trascendental se confunde con la apariencia subjetiva y empírica. Fue además fundador de los *Kants-Studien* y de la *Kant-Gesellschaft*. Su teoría de las ficciones la tomó del neokantiano A. Lange y presenta además afinidad con las doctrinas epistemológicas de Avenarius y Mach; recibe asimismo la influencia de Nietszche por su doctrina biológico-positivista del conocimiento como una función orgánica dirigida no a la conformidad con el objeto, sino a la utilidad vital o actividad práctica. Su obra central, que le hizo célebre, es *Die Philosophie des Als-Ob. System der theore-*

[58] Recogido en la colección de sus ensayos epistemológicos *Scritti*, ed. de M. CALDERONI, M. RICCI y G. VACCA (Florencia 1911).
[59] A. ALIOTTA, *Opere complete*, 6 vols. (Roma 1942ss).

tischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus (Berlín 1911; 10.ª ed. 1927)[60].

Esta «*filosofía del 'como si'*, sistema de ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad como fundamento de un positivismo idealista», producto de tal mezcolanza de influjos, representa además una infiltración pragmatista en el neokantismo germano. Su positivismo se anuncia en el principio de que son reales solamente las sensaciones y sentimientos en su existencia sucesiva. Por tanto, el pensamiento, considerado «como función orgánica operante según fines» y en cuyo concepto se disuelve la idea del alma-sustancia, cesa de ponerse como actividad teórica interesada en la verdad objetiva, y se encarga de funciones meramente utilitarias, como proceso de ordenación del material sensible para fines prácticos.

Sobre este presupuesto enuncia la tesis de que todo el conocimiento humano consiste en *ficciones* o esquemas orientadores, teóricamente contradictorios, en los que los datos sensibles resultan alterados por la necesidad de controlar el flujo de las sensaciones. Las ficciones no son *hipótesis*, con las cuales se intenta explicar la realidad y pueden verificarse; las ficciones son falsedades conscientes que no responden a ningún objeto y se justifican sólo por su utilidad. Se dividen en *semificciones*, que contradicen a la realidad sólo (ficciones-símbolos, conceptos universales), y *ficciones propias* contradictorias en sí y con la realidad. Ficciones simbólicas son las categorías, de suma importancia porque sin ellas no podemos pensar. A las ficciones propiamente dichas pertenecen los conceptos matemáticos de líneas, superficie, espacio, número, etc.; los principales de la física, materia, átomo; los metafísicos, cosa en sí, sustancia, causa; los de la ética, libertad y sus consecuencias morales; por fin, los religiosos, Dios, inmortalidad, Providencia.

Todas estas ficciones son errores manifiestos, pero fecundos y útiles para la ciencia y la vida. Hemos de vivir y obrar *como si* Dios existiera, *como si* nos sometiera a la obligación y nos premiara las acciones buenas, *como si* fuéramos libres e inmortales, etc. En este subjetivismo empírico e idealista pretendía Vaihinger resolver el subjetivismo trascendental kantiano. «La verdad es la utilidad mayor del error; y éste, una ficción inútil.»

Hemos de añadir, por fin, volviendo al pragmatismo, que, si no como escuela cerrada, pero sí sus grandes postulados de la verificación pragmática de la verdad, del empirismo radical, del operacionismo funcional de las leyes físicas y de la incertidumbre de nuestro conocer de la realidad, están hoy vigentes y han adquirido inmensa difusión en las actuales corrientes del positivismo lógico, de la filosofía analítica y afines, como más tarde se dirá.

[60] Escritos posteriores en la colección *Bausteine zu einer Philosophie des Als-Ob*, en colab. con R. SCHMIDT (Munich 1922ss). Cf. G. MARCHESINI, *La filosofia del come se*, en *Riv. Fil.* (1911) n.4; W. SWITALSKI, *Vaihinger's Philosophie des Als-Ob*, en *Kant-Studien* (1912); A. LAPP, *Die Wahrheit* (Stuttgart 1913); A. TILGHER, *Relativisti contemporanei* (Roma 1922); S. WILLRODT, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihinger's Philosophie des Als-Ob* (Leipzig 1934); H. RITSCHEID, *Das Problem des philosophischen Skeptizismus* (Düsseldorf 1935); A. VELLOSO VERSIVANI, *Centenario de Vaihinger*, en *Kriterion* (1953), y otros numerosos artículos de revistas.

CAPITULO VII

La filosofía de la acción de Blondel

Noción general y antecedentes.—* El término de *filosofía de la acción* ha entrado a formar parte del vocabulario filosófico sólo después de la famosa tesis presentada por Blondel en la Sorbona en 1893. Años antes había comenzado a reflexionar Blondel sobre los términos aristotélicos de *praxis* y *enérgeia*, y en dicha tesis propuso el primero el concepto de la «acción» como base y principio de su peculiar especulación filosófica. Fue Boutroux el que consagró, en el Congreso internacional de Filosofía de 1900, la expresión de «filosofía de la acción» como designando el pensamiento y métodos propios de Blondel. Este ya había usado una sola vez dicha expresión (*L'Action* [1893] p.27), pero en un significado peyorativo, refiriéndose a una especie de pesimismo existencialista, y más tarde rehuía tal designación. Lo cierto es que en adelante los autores dieron comúnmente este apelativo a su filosofía.

Sin embargo, la expresión desborda esos límites, y, en una acepción más general, pueden darse otras muchas filosofías de la acción. Si bien en la filosofía clásica la acción, en sentido análogo, es toda operación del agente o el acto segundo del ser (y en sentido predicamental, la acción es la operación exterior como contrapuesta a la *passio*), en las corrientes del pensamiento moderno la acción es con frecuencia interpretada como el *devenir* o movimiento (*fieri*), a diferencia del *ser*. En tal sentido ontológico se proclama el primado del devenir sobre el ser estático, y puede hablarse de una filosofía basada en la acción, a diferencia de la antigua, basada en el ser. «Filosofías de la acción» serán, entonces, las filosofías activistas o dinamistas que proclaman el movilismo universal, energetista o vitalista, en las que la acción es el momento primario de la realidad. Ya en Leibniz se encuentra la afirmación de esta identidad de la acción y la energía con su concepto del *conatus*, que constituye la esencia de los cuerpos y de toda sustancia: «El obrar

* **Bibliografía:** L. Stefanini, *L'azione* (Padua 1915); A. Poggi, *La filosofia dell' azione* (Milán 1932); B. Brunello, *Lineamenti di filosofia dell'azione* (Modena 1938). A. Valensin, *Immanence, méthode de*, en *Dict. Apolog. de la foi cath.* II (París 1911) col 579-612; Varios, *Il problema dell'azione e le sue diverse concezioni* (Milán 1945). H. Duméry, *La philosophie de l'action* (París 1948); C. Giacon, *Filosofia dell'essere e filosofia dell'azione*, en *Giorn. Metaf.* (1951) p.135-45; R. Balmes-M. Soriano, *Philosophie de l'action* (París, s. f.); O. A. Rabut, *La vérité de l'action* (París 1962). H. Bouillard, *Philosophie de l'action et logique de la foi*, en *Arch. Philos.* (1964); H. Duméry, *Raison et religion dans la philosophie de l'action* (París 1963).

es el carácter esencial de las sustancias»; ser es obrar, y lo que no actúa no existe. Y más aún se verifica esto en las filosofías actuales, que se inclinan a concebir como primarios la acción y el movimiento en todas sus formas.

Por otra parte, la filosofía griega y tradicional usaban también el término de «acción» para significar toda *actividad práctica* en sus distintos aspectos, físicos, artísticos o morales, y en cuanto opuesta al pensamiento, como los términos *poieîn* y *prattein* son distintos de la *theoria*. En contraste con esta doctrina, se inicia pronto el movimiento que tiende a una absorción de la teoría por la praxis, o al menos a establecer el primado de la acción sobre la contemplación, de la voluntad sobre el conocimiento. Ya para Plotino la vía lógico-dialéctica de ascensión al Uno es fruto del amor, por cuanto la misma *theoria* es acción, «es un *logos* que actúa sin expandirse al exterior, permaneciendo en sí mismo» (*Ennead.* III 8,3). Conocer, por tanto, es obrar, y la intuición o contemplación expresa la unidad perfecta del ser y el conocimiento, del pensamiento y de la acción. A través de la Patrística, y sobre todo de San Agustín, el cual a veces presenta el conocimiento como «con-nacimiento o concreación»—interna generación de lo que tiene sus raíces en algo que nos trasciende—, la afirmación plotiniana se encuentra, si bien refractada en variedad de dimensiones, en la exigencia de la trascendencia de la gran corriente platónico-agustiniana. Y no ha de olvidarse que en el *voluntarismo* de filósofos y teólogos de la Edad Media reaparece este predominio de la acción sobre el conocimiento y la contemplación, bajo la forma del primado de la voluntad sobre el entendimiento.

Pero es sobre todo en el idealismo donde se encuentra asumida la fundamental identificación plotiniana entre pensamiento y acción, en cuanto que el conocimiento es esencialmente un *poner* o *crear*, una actividad infinita. Destaca en esto el idealismo de Fichte, el cual, poniendo el yo como la actividad infinita y afirmando que «el principio último de toda conciencia es una reciprocidad de acción del yo consigo mismo, a través de un no-yo», reviste a la acción de los caracteres del *Absoluto*. El ser es el resultado de la acción y es por la acción, la cual será la razón absoluta de toda la realidad, como actividad que es a la vez conciencia. En el romanticismo de Goethe halló su expresión adecuada este activismo idealista con la frase de Fausto: *An Anfang war der Tat*: «En el principio era la Acción», destinada a sustituir al Logos como principio supremo.

La inversión extrema de este activismo idealista la realizará,

como es sabido, Marx, que transforma la dialéctica hegeliana en la filosofía de la praxis materialista. Es otra filosofía de la acción de signo contrario, que no sólo impone el predominio de la acción sobre todo conocimiento teórico, sino que resuelve toda ideología en la actividad económica transformadora del mundo.

Todas estas concepciones y otras derivadas son filosofías de la acción bajo distintos aspectos. De ellas se distingue netamente la llamada «filosofía de la acción» de Blondel, aunque éste haya asumido, el primero, la acción humana como punto de partida y raíz de su especulación filosófica, y aunque en ella confluyan ecos y motivos de un cierto voluntarismo y predominio de la acción sobre el conocimiento. Por eso ha parecido exagerado y ambiguo presentar, como lo hace Abbagnano, bajo el nombre de «filosofía de la acción todas las doctrinas que de algún modo subordinan el conocimiento a la acción y reconocen en la acción, o en su principio, la voluntad, el fundamento de la verdad y de la certeza» *(Hist. de la Fil.* III c.7 n.697), agrupando en ellas a Blondel, el pragmatismo, los modernistas y otros pensadores. El mismo Blondel señaló que su pensamiento no ha de confundirse con la corriente pragmatista, cuyo antiintelectualismo y empirismo inmanentista él no comparte. Y aunque ambas doctrinas convergen en fundarse en la acción en cuanto ésta suscita la vida de la conciencia, los sentimientos, voliciones y operaciones como elementos integrantes del obrar, son, empero, divergentes en sus presupuestos, sus métodos de indagación y los resultados a que llegan. El activismo pragmatista sacrifica la verdad a los efectos o resultados prácticos, mientras que Blondel hace de la verdad una visión directa del dinamismo en que todo ser consiste. Propugna una «lógica de la acción» que no niega la «lógica de la idea», sino que la comprende en su seno como integrante de un conocer realista. Con mayor razón se distingue su filosofía del *intuicionismo* de la experiencia religiosa que derivó en el modernismo, el cual se encierra en la inmanencia de la conciencia, mientras que Blondel sólo usa de la inmanencia como punto de partida metódico para su ascensión a la trascendencia del Ser divino.

La filosofía de la acción blondeliana continúa la tradición del espiritualismo francés, que tuvo su primer impulso en Maine de Biran y floreció en sus grandes pensadores hasta Boutroux, oponiéndose con empeño al positivismo. Pero su espiritualismo es netamente cristiano; él trató de construir una *filosofía cristiana* en contraste con los movimientos filosóficos de la época,

si bien con independencia del sistema tradicional aristotélico-tomista. La influencia general de Kant se trasluce en la aversión de Blondel al racionalismo abstracto de la metafísica, su tendencia al conocimiento concreto que brota de la inmanencia subjetiva y, sobre todo, en las exigencias morales de la razón práctica, que alcanzan más directamente que el simple conocer teórico las realidades trascendentes. Pero no dejó de elevarse contra el criticismo kantiano, que implica la ruina de la razón teórica y del mismo conocer práctico. Una inspiración particular de la actitud espiritual de Blondel ha de verse en las ideas de Pascal, en la crítica de éste a la razón abstracta y al conocimiento que no desemboca en la acción y amenaza con ser obstáculo en el camino de la verdad y del amor. Y, por otra parte, es notoria la influencia del dinamismo de Leibniz en la concepción blondeliana de los seres finitos.

Se han de señalar de manera especial dos pensadores más cercanos a los que se vinculan algunos de los motivos de la filosofía de Blondel.

El cardenal JUAN ENRIQUE NEWMAN (1801-1890) figura como inspirador de la filosofía blondeliana a través de Ollé-Laprune. No nos concierne aquí la tarea de exponer las doctrinas de este ilustre pensador y escritor religioso, primero de la Iglesia anglicana y después, por su conversión profunda al catolicismo (1845), figura eminente de la Iglesia católica. Su obra fundamental, filosófica y teológica a la vez, es su célebre *Grammar of Assent* (Londres 1870; trad. esp., Barcelona 1960). En ella se construye una compleja elaboración en torno a los temas de la certeza, del asentimiento, de la probabilidad, de la inferencia y de la fe. En cuanto a las premisas filosóficas, la doctrina de Newman puede sintetizarse en el principio de que la verdad no nos es dada por el mecanismo del razonamiento formal, sino por la actividad sintética y personal de la mente, que procede, a través de la convergencia de probabilidades e inferencias naturales, al asentimiento.

Newman empieza distinguiendo tres actos mentales: la duda, la inferencia y el asentimiento. Una pregunta expresa una duda, una conclusión expresa un acto de inferencia, y una aserción expresa un acto de asentimiento; y los tres actos mentales tienen por objeto proposiciones. Aquí introduce la distinción básica entre *asentimiento real* y *asentimiento nocional*. El primero se da a proposiciones que expresan *cosas*, es una adhesión vivida a la verdad; el segundo se da a proposiciones que se refieren a nociones, conocimientos abstractos de la inteligencia especulativa, y presenta un cierto desfase de la realidad existente. El asentimiento nocional es lo que se llama opinión, especulación; el asentimiento real es la *creencia*, que tiene la virtud de excitar afectos y sentimientos, y así se convierte en operante. El mundo de la aprehensión real tiende a abarcar algo más que lo cognoscitivo; voluntad y emoción par-

ticipan por ello en el asentimiento real, de modo que la respuesta a lo dado es más completa.

Aplicando la distinción a lo religioso, Newman sostiene que el asenso nocional es el de la intelección teológica, dado a la proposición dogmática; mientras que el asenso real a la misma proposición es el de fe religiosa. El primero puede darse sin el segundo, pero éste no puede darse sin el primero. No hay, por ello, antagonismo entre la verdad dogmática y la religión vital; pero ésta añade los sentimientos que potencian su vitalidad operante, es decir, una suerte de experiencia de la doctrina religiosa. El asentimiento es, en todas sus formas, incondicionado, y se distingue de la inferencia o razonamiento, porque ésta acepta una proposición condicionada a otras. La tesis característica de Newman es la superioridad del asentimiento real, que potencia hasta el máximo la certeza de la proposición intelectual, excluyendo toda duda.

LÉON OLLÉ-LAPRUNE (1839-1898) va a retomar algunos de estos motivos que transmite a Blondel. Nació en París. Fue profesor de Filosofía en varios liceos y, desde 1875, en la Escuela Normal, donde tuvo por discípulo a Blondel. Escribió una notable monografía, *La philosophie de Malebranche* (París 1870), en que contrapone a la rigidez del racionalismo una concepción espiritualista y dinámica del universo bajo la acción de la Causa primera. Su obra fundamental es *De la certitude morale* (París 1880). Sus profundas convicciones cristianas de intención apologética aparecen en *Le prix de la vie* (París 1894), donde intenta mostrar en el cristianismo la doctrina que satisface todas las exigencias del alma humana. En la misma línea se mueven sus otras obras, *La philosophie et le temps présent* (1890), *Les sources de la paix intellectuelle* (1892) y otras, así como los trabajos póstumos, *La raison et le rationalisme* (París 1906), *Croyance religieuse et croyance intellectuelle* (1908) [1].

Ollé-Laprune restaura, desde el comienzo de la obra, *La certeza moral*, la distinción entre asentimiento nocional y el asentimiento real, expresándola como distinción entre certeza *abstracta*, que se refiere a nociones, y certeza *real*, que se refiere a las cosas. La primera se da sólo en las puras verdades especulativas, como en las matemáticas. En los demás campos, la certeza refleja es siempre real y práctica, además de lógica y especulativa. Esto depende de la función predominante que ejerce la voluntad para fijar la atención y sostener el pensamiento. La voluntad, aun en el puro orden científico, ejerce una influencia que nada puede sustituir. La buena voluntad es condición esencial para el reconocimiento de la verdad. Ollé-Laprune se vale del análisis cartesiano del juicio, para concluir que el juicio, como «consentimiento», es siempre un acto libre de voluntad. Si el asentimiento es involuntario porque sigue a la aprehensión de algo evidente, el consentimiento, como aceptación de la verdad, es debido a la voluntad. Esto determina la diferencia entre

[1] G. GOYAU, *Un philosophe chrétien*, Intr. a *La vitalité chrétienne* (París 1901). C. CALZI, *Un filosofo cristiano alla fine del secolo XIX* (Turín 1901); E. BOUTROUX, *Vie et oeuvres de Ollé-Laprune*, en *Rev. Philos* (1903), G. FONSEGRIVE, *L. Ollé-Laprune, l'homme et le penseur* (París 1912); M. BLONDEL, *L. Ollé-Laprune* (París 1899); F. SALVO, *La logica della vita morale in M. Blondel* (Palermo 1942); R. CRIPPA, *Il pensiero di L. Ollé-Laprune* (Brescia 1947); G. ACUTIS, *Un grande maestro: Ollé-Laprune* (Turín 1947).

el saber, que es de algo evidente, y la *creencia*, que es de verdades más ocultas y a las que se asiente por una razón más extrínseca.

Esto demuestra que sólo el uso práctico de la razón es su uso completo, que confiere plena certeza a las verdades especulativas. Pero hay un orden superior de verdades en donde la creencia se une al conocimiento, y la fe es una de las condiciones de la certeza. Son las verdades morales y religiosas: la ley moral, la libertad, la existencia de Dios, la vida futura. Se trata de verdades que la razón puede de alguna manera demostrar, pero que permanecen lejanas y en el misterio y no encuentran su sentido concreto sino en virtud de la fe. Para llegar a ellas, el hombre tiene necesidad de las fuerzas unidas de su alma y de una debida preparación moral. Así inaugura nuestro pensador una cierta metodología moral, o la práctica del bien como condición del reconocimiento de la verdad aun en el orden científico y filosófico. «Es preciso ser capaces de pensar con toda el alma» para transformar la verdad en objeto viviente, cuya luz debe iluminar y guiar los pasos del filósofo, reflexiona en la obra *La filosofía y el tiempo presente*.

La razón y la filosofía tienen, pues, para Ollé-Laprune, un cierto carácter práctico, y se hallan bajo la influencia especial de la voluntad moralmente recta, que dirige la especulación. La voluntad humana es además insuficiente y necesita de la gracia divina que la sostenga y refuerce, llevándola a la salvación. La conclusión de la filosofía debe ser religiosa: debe culminar en la ascensión a Dios como vida. Pero esta orientación apologética no le impide afirmar la autonomía de la filosofía respecto de la fe y la revelación. Ollé-Laprune es precedente también de Blondel en dirigir la indagación filosófica hacia la introspección inmanente, oponiendo al fenomenismo la percepción íntima de un principio de diversidad que es el acto, el cual, a través de la operación, se dirige a los objetos reales. La razón no se ciñe, pues, ni se limita al fenómeno, sino que, en el acto, llega a la realidad del yo, del mundo y de Dios. Es lo que desarrolla sobre todo en *La razón y el racionalismo*.

MAURICIO BLONDEL (1861-1949), el filósofo de la acción, figura como un pensador original y muy personal, no obstante las precedentes sugerencias y otras muchas influencias recibidas, que obtuvo gran celebridad dentro del movimiento espiritualista francés.

Vida y obras.—Nació en Dijon, de familia y educación profundamente católicas. Su fe y espíritu cristianos se manifiestaron fervientes en toda su vida. Terminados sus estudios secundarios, ingresó en 1881 en la Escuela Normal de París. Entre sus maestros descuellan Ollé-Laprune y Emilio Boutroux. En junio de 1893 defendió en la Sorbona su famosa tesis, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, publicada en seguida (París 1893), que se agotó en dos años. La obra causó sensación en el ambiente intelectual francés. Por su nueva orientación y contenido religioso y apologético, encontró gran resistencia en los medios de la filosofía oficial francesa, que seguía las corrientes

laicas del idealismo y positivismo. Y, por otra parte, suscitó vivas críticas entre los filósofos y teólogos católicos. Blondel respondió prohibiendo la reimpresión de la obra hasta una nueva reelaboración de su filosofía, y escribiendo sólo artículos y ensayos aclaratorios de su pensamiento. El ostracismo oficial duró sólo dos años, y Blondel comenzó su labor docente, enseñando sucesivamente en los liceos de Chaumont, Montauban y Aix. Asimismo fue profesor en la Universidad de Lila, y desde 1897 fue catedrático de la Universidad de Aix-en-Provence hasta su retiro en 1927.

Pero las polémicas en los medios eclesiásticos continuaron, tanto más que Blondel comenzó a publicar diversos trabajos en los *Annales de philosophie chrétienne* de Laberthonnière, órgano del movimiento modernista. En 1907 sobrevino la condenación del modernismo por la Iglesia con la encíclica *Pascendi,* y, ante la amenaza de condenación de su primera obra, Blondel se encerró en un discreto y prolongado silencio, no publicando sino artículos y ensayos dispersos hasta la definitiva construcción de su sistema con la célebre *Trilogía.*

Entre los ensayos de este período de reflexión y transición pueden citarse: *Le Christianisme de Descartes,* en *Rev. Mét. Moral* (julio 1896); la larga *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apologétique et sur le méthode de la philosopfie dans l'étude du problème religieux,* en *Annales de phil. chétienne* (1896), amplia explicación de sus principios y sus métodos; *Histoire et dogme* (París 1904), *Le Procès de l'intelligence* (París 1922), *St. Augustin, l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique,* en *Rev. Mét. Mor* (agosto 1930); *L'évolution du spinozisme,* en *Arch. Filos.* (diciembre de 1932); la monografía de su maestro, *L. Ollé-Laprune* (París 1932); *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* (París 1939), con otros diversos artículos en defensa de su doctrina. Deben señalarse también su colaboración de cincuenta términos explicados en el *Vocabulaire de la philosophie* de A. Lalande [2].

[2] Una reedición de los principales de estos trabajos, en la colección *Premiers écrits* (París 1956). Se ha de señalar también su epistolario, *Correspondence M. Blondel-A. Valensin* (3 vols., París 1957-65); *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse,* ed. de R. Marlé (París 1960, mutua correspondencia entre Blondel y otros autores sobre el tema); *Lettres philosophiques* (París 1961); *Correspondence philosophique,* con L. Laberthonnière (París 1962). Reedición de los tomos de la *Trilogía* (París 1949-63), de *L'Action* (París 1950, 1963).

Traducciones españolas: *Exigencias filosóficas del cristianismo,* tr. de J. Hourton (Barcelona, Herder, 1966); *El punto de partida de la investigación filosófica* (Barcelona 1967, dos artículos de *Annales de Philos. chrétienne,* 1906).

Bibliografía: A. Hayen, *Bibliographie blondélienne* (París 1953); F. Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel* (París 1928); P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M Blondel* (París 1928); Id., *Initiation à la philosophique blondélienne en forme de Traité de Métaphysique* (París 1946); F Taymans d'Eypernon, *Le blondélisme* (Lovaina 1935); J. de Tonquédec, *Immanence Essai critique sur la doctrine de M Blondel* (París 1933); G. Federici Ajroldi, *Interpretazione del problema dell'essere in M. Blondel* (Florencia 1936); A. Valensin, *M Blondel* (París 1934); E. Oggioni, *La filosofia dell'essere in M Blondel* (Nápoles 1939); F. Salvo, *La logica della vita morale in M. Blondel* (Palermo 1942); B. Romeyer *La philosophie religieuse de M. Blondel* (París 1943); J. Roig Gironella, *La filosofía de la acción* (Madrid 1943, con bibliografía); Varios, *Hommage à M Blondel Pour un cinquantenaire* (París 1946); H Dumery, *La philosophie de l'action Essai sur l'intellectualisme blondélien* (París 1948); J. Paliard, *M Blondel ou le dépassement chrétien* (París 1950); F. B. di Petrella, *Il pensiero di M. Blondel* (Florencia 1950), P. Valori, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cattolica* (Roma 1950); L. Sartori,

Llegado al retiro de su docencia, se entregó de lleno a la elaboración *in extenso* de su «filosofía», contenida ya en germen en la síntesis juvenil de su tesis doctoral. En breve tiempo aparecieron los cinco volúmenes de la llamada *Trilogía* blondeliana: *La pensée*, vols. I-II (París 1934); *L'Être et les Êtres. Essai d'une ontologie concrète et intégrale* (París 1935); *L'Action* I (París 1936), II (París 1937), que es la llamada segunda *Action*. Su reflexión filosófica se termina con el estudio de los problemas de la filosofía cristiana en las dos obras *La philosophie et l'esprit chrétien* (2 vols., París 1944-46) y *Exigences philosophiques du Christianisme* (París 1951, que prologó días antes de morir).

Punto de partida, método y carácter.—La filosofía de Blondel está condicionada por el ambiente intelectual de su época y cuyos problemas trató de resolver. Se vivía en la era postkantiana, en que dominaba el principio de la inmanencia de la conciencia. La doctrina de Kant había lanzado un descrédito total para todo conocimiento racional de las realidades trascendentes, y este descrédito había sido remachado por el positivismo y la psicología empirista. La filosofía debía partir de la inmanencia de los fenómenos, desconfiando del contenido trascendente de los conceptos racionales. Este principio de la *inmanencia*, junto con la tendencia antiintelectualista y sentimental, herencia de la razón práctica kantiana, se había infiltrado también en los medios de la filosofía y teología católicas, dando lugar a la corriente modernista. La doctrina de la inmanencia rechazaba toda realidad trascendente y toda revelación extrínseca, y buscaba en el hombre mismo, en la fuente de su experiencia interior, el origen y la frontera de los conocimientos filosóficos y religiosos.

Pero Blondel es un creyente convencido y quiere devolver a la fe católica a tantos espíritus desviados por el agnosticismo moderno. Su intención es netamente apologética, pero quiere construir una verdadera filosofía que, partiendo de los mismos presupuestos criticistas, pueda superar las raíces mismas del inmanentismo y mostrar a los hombres el camino de su destino trascendente en la fe. Si los filósofos se basaban en la inmanencia para toda investigación, tomaría este mismo punto de par-

Blondel e il cristianesimo (Padua 1953). R. CRIPPA, *Il realismo integrale di M. Blondel* (Milán 1954). A. CARTIER, *Existence et Vérité* (Tolosa 1955); V. GIORDANO, *La scienza della prattica in M. Blondel* (Palermo 1955); M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de M. Blondel* (Friburgo 1958). P. HENRICI, *Hegel und Blondel* (Pullach 1958); J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Blondel* (París 1959); H. BOUILLARD, *Blondel et le christianisme* (París 1961). D. ESSER, *Der doppelte Wille bei M. Blondel* (Werl 1961). M. F. SCIACCA, *Dialogo con M. Blondel* (Milán 1962); R. CRIPPA, *Profilo della critica blondeliana* (Milán 1962); C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de M. Blondel* (París 1963); R. SAINT-JEAN, *Genèse de l'Action. Blondel* (París 1963); F. POLATO, *Blondel e il problema della filosofia come scienza* (París 1965). M. RENAULT, *Déterminisme et liberté dans l'Action de M. Blondel* (París 1965).

tida para hacer ver que, aun en el interior del hombre, toda realidad inmanente implica la afirmación de lo trascendente por la misma virtualidad superadora que en sí encierra, de suerte que una inmanencia total queda excluida. Para ello va a prescindir de si los conceptos tienen o no un alcance metafísico, y tomar como punto de partida el dinamismo de la *acción* entera del hombre. A partir de la actividad inmanente que se manifiesta en el mundo fenoménico, ¿no se puede llegar a afirmar la necesidad de lo trascendente?

Blondel inaugura así el llamado por él *método de la inmanencia,* del que tanto iban a abusar los modernistas. «Mi intento ha sido siempre—declaró a su discípulo Mallet—establecer que un método de la inmanencia, íntegramente desarrollado, rechaza la doctrina de la inmanencia». Mas, como se ve en esta y otras declaraciones, su posición inmanentista es puramente metódica. No acepta la doctrina de la inmanencia con el modernismo, sino como un punto de partida, como una posición abstractiva para demostrar, sin salir del conocimiento inmanente del yo fenoménico, que una inmanencia total es absurda, porque los actos inmanentes exigen un trascendente. Por la inmanencia trataba de destruir la misma inmanencia, llegando al reconocimiento de la realidad fuera del pensamiento y a la ascensión hasta Dios. Trataba incluso de acomodarse a las exigencias de la experimentación, dando satisfacción al positivismo, por cuanto ateniéndose a los datos positivos, a la observación de los impulsos y leyes de la acción humana, cabía demostrar que la experiencia de la acción conduce a una realidad que la trasciende, puesto que tiende en una escala dialéctica de ascensión hasta Dios. Por la misma experimentación con la que pretendía Comte destruir toda metafísica, Blondel se propone llegar a conclusiones metafísicas. Así, empleando los mismos métodos de la filosofía inmanente, trataba de refutar el inmanentismo moderno.

Sin embargo, tal método de la inmanencia señala sólo una pista general. Ya podemos presumir que los caminos para su realización son diversos de los de la filosofía tradicional. Mencionemos algunos rasgos de esa metódica blondeliana, que aparecen de continuo en sus reflexiones.

a) Puede llamarse, ante todo, un *método dialéctico,* puesto que Blondel habla también de un proceso dialéctico. La dialéctica expresa el movimiento del espíritu que es llevado a pasar de una verdad a otra, de un fenómeno o un hecho a otro. Pero, a diferencia de Hegel, Blondel cree que la dialéctica real

es la de la voluntad, no de la razón. El motor del desarrollo no es la contradicción, sino el contraste entre la voluntad que quiere y su resultado efectivo, entre la aspiración infinita del querer y su realización. Este contraste e inadecuación continua constituye la insatisfacción perenne de la voluntad y el resorte incesante de la acción. La filosofía de la acción parte de este conflicto y manifiesta la acción en un progreso continuo desde su «incompletez» y contingencia hasta su acabamiento en el descubrimiento de un Ser trascendente que dé plenitud a sus aspiraciones.

b) Será también un *método de implicación,* que Blondel llama también en la primera *Action* de «eferencia», porque el ser activo puede considerarse como sacando de sí sus virtualidades, en un despliegue de todas sus potencialidades. Tal metódica corresponde al *dinamismo* del ser y de todos los modos de la acción, que Blondel tanto exalta. El conocimiento de los seres se obtiene, más que por fórmulas y enunciados «estáticos», por la observación de la *marcha* de los seres en su devenir, en el desarrollo de la acción. Blondel y los suyos ponen el ejemplo del conocimiento de una planta o árbol que se obtiene por la observación de todas sus fases de crecimiento, desde la eclosión del germen hasta su expansión perfecta. El estudio de este dinamismo de los seres nos lleva al descubrimiento de su *sentido,* del finalismo de toda su actividad, que lleva a descubrir en lo trascendente la razón del ser, de la vida y del hombre. El argumento de la finalidad es, por ello, la clave de todos los razonamientos metafísicos de la obra blondeliana. La «implicación», sin embargo, es usada en todos los sentidos: como implicación lógica o real, descubierta por razonamiento o por experiencia, y máxime como implicación dinámica que define los seres por esa capacidad de llegar a su término.

c) A ello corresponde un *método de integración.* No de estudio analítico de los aspectos estáticos de los seres, sino de visión sintética y global de su funcionamiento dinámico en su expansión y acrecentamiento de existencia hasta entrar en la felicidad del ser. Es también la exigencia, cara al espiritualismo cristiano francés, de empeñar todo el ser, mente, voluntad, corazón, en la indagación de la verdad, porque, si no se vive la vida moral en plenitud de adhesión, no se podrá conseguir la verdad. Así, la filosofía de Blondel se centra en los tres problemas: del *pensamiento,* del *ser* y de la *acción.* Y los resuelve no separadamente, sino en función los unos de los otros, porque los tres se esclarecen mutuamente, de tal modo que la solución del pro-

blema de la acción, el de nuestro destino, dé su sentido y valor definitivo a la solución de los otros dos.

d) Pero la característica fundamental de la metódica de Blondel, en lo que se refiere a su gnoseología, es su marcada tendencia *voluntarista,* la acentuación de un conocimiento *afectivo* y viviente de lo real sobre el conocimiento racional y abstracto, con cierta inclinación hacia el *intuicionismo.* Ha tomado de Newman y Ollé-Laprune la distinción entre el conocimiento *noético* o especulativo y el conocimiento viviente o *real,* en que intervienen las fuerzas afectivas para una plena adhesión a la verdad. Además es heredero del espiritualismo francés. Se señala, como dijimos, su inspiración en Pascal, en la filosofía de Gratry y más cercanamente en la lectura del cardenal Deschamps, iniciador del método apologético de la inmanencia. Se ha nutrido asimismo en los textos de San Agustín, y su inspiración y espíritu agustinianos se patentizan en la intención apologética y preocupación moralista de su filosofía, toda centrada en la búsqueda de lo *Unico necesario* del destino humano, y en la aceptación de la teoría de la iluminación. La filosofía es para él «religiosa por esencia, y no por casualidad, por prejuicio o por añadidura»; de ahí que intente construir, dice, un *itinerarium mentis in Deum* al estilo de San Buenaventura. Su discípulo Archambault dice acertadamente que la filosofía de la acción «prolonga el esfuerzo secular e ininterrumpido del pensamiento cristiano para reconocer la supremacía del amor y de la acción sobre la teoría y para comprobar *la irreductible originalidad de la práctica»* [3].

Por otra parte, de la influencia general del kantismo hereda Blondel su profunda aversión por la metafísica basada en «conceptos» y «abstracciones». Es frecuente en sus textos el desdén por la especulación laboriosa del «pensamiento discursivo», que es aún imperfecto y debe completarse por la racionalidad perfecta de la contemplación o «visión unitiva», pues el fruto adquirido por la acción es como una contemplación. Ciertamente, Blondel no es un antiintelectualista ni cae en el irracionalismo. En otros lugares afirma «el valor universal y alcance ontológico de las verdades necesarias y primeros principios de la inteligencia», así como la verdad objetiva de los conceptos, su contenido realista. Pero este tipo de conocimiento conceptual es para él secundario, insuficiente y no se puede construir sobre

[3] P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel* (París 1928), Avant-propos p.6. Las numerosas declaraciones de Blondel sobre el sentido e intención apologética de su itinerario filosófico van recogidas en sus conversaciones con su discípulo F. LEFÈVRE, *L'itinéraire philosophique de M. Blondel* (París 1928).

él solo «una ciencia o conocimiento *reales, concretos*». El tipo perfecto de conocer es otra especie de conocimiento por cierta intuición o contemplación, que él denomina con los términos escolásticos de un conocer «per connaturalitatem», «per actionem et synergiam», «per sympathiam», y que concierne a lo real concreto [4].

En resumen, el centro de la gnoseología de Blondel es lo que llama *conocimiento de lo concreto.* Al conocimiento conceptual, discursivo y abstracto sustituye el nuevo tipo de conocimiento de carácter intuitivo y contemplativo, que versa sobre lo concreto. Tal conocimiento no se da sin una profunda adhesión afectiva, y muestra en su desarrollo un *dinamismo* interno, que nos lleva a superar la inmanencia y postula un fin trascendente. La inmanencia es ininteligible sin un trascendente, Dios, al que su desarrollo se ordena.

En cuanto al *carácter* de la filosofía de Blondel, se ha reconocido la originalidad de su planteamiento y su problemática, la nueva visión de una filosofía de la acción, la riqueza de ideas y sugestiones de su pensamiento. Pero hay todavía mayor unanimidad en la apreciación de la oscuridad de su estilo y exposición. Sus reflexiones discurren en un ritmo pesado de párrafos interminables, sin orden sistemático, en constante repetición de ideas, en una gran vaguedad de expresiones y con ausencia de todo tipo de definiciones claras. Su pensamiento, por lo mismo, es confuso, falto de precisión, sembrado de incoherencias y también de contradicciones. La vaguedad de las ideas se suple con la abundancia verbal de una exposición farragosa y en continua reiteración de los mismos motivos temáticos. Nos hemos de limitar, por tanto, a recoger lo más esencial del contenido de sus gruesos volúmenes.

Dialéctica de la acción.—La tesis doctoral, *L'Action*, de 1893, contiene ya en germen la filosofía de Blondel, la visión primera y global de su pensamiento, cuyas virtualidades desenvolverá en las prolijas obras siguientes. Esta obra juvenil ha parecido, además, a los críticos la de mayor frescor y más vigor de estilo, más alejada de la pesada monotonía de los escritos de la *Trilogía*.

Ya el subtítulo, *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, quiere expresar el significado moralista

[4] Véase especialmente J. Roig Gironella, *La filosofía de la acción* (Madrid, C. S. I. C., 1928) c.2 p.34ss; c.12 p.247ss, que colecciona innúmeros textos de las obras de Blondel sobre su aversión constante al pensamiento abstracto y nocional, así como sobre la descripción de su típico modo de conocimiento por connaturalidad o de lo concreto.

y vital del problema filosófico. Se trata de la rectificación crítica de nuestro vivir para orientarla a su propio destino de salvación. Este cometido deberá hacerse mediante una ciencia de la práctica. Y en la *Introducción* y en los primeros capítulos se esfuerza en explicar esta su nueva impostación de la filosofía. Porque «si consultamos la evidencia inmediata, la acción, en mi vida, es un hecho, el más general y el más constante de todos, la expresión en mí del determinismo universal», es decir, una necesidad inmediata y urgente que estamos ante todo obligados a esclarecer. Todo el problema de su vida y la solución del mismo, justa o falsa, «cada uno lo lleva en sus actos», pues la acción es el impulso inicial y general que arrastra todos los demás actos, intenciones y decisiones del hombre. Y no cabe esperar a que las ideas teóricas aclaren totalmente el problema de mi conducta. Aquí ya inicia Blondel su constante actitud de aversión al puro conocimiento racional y especulativo, que no es válido si no es completado por el método práctico de «experimentación moral», un modo de conocer viviente que sólo aporta la verdadera claridad y «certeza íntima» al alma [5].

En consecuencia, es de soberana importancia estudiar el problema de la *acción*, el único que podrá instalarnos en esta ciencia de la vida. No se trata de una simple ciencia práctica o directiva, sino de la auténtica filosofía. «Es en la acción donde es preciso transportar el *centro* de la filosofía, porque en ella se encuentra el centro de la vida» [6]. Tal será también «el supremo esfuerzo de la especulación, probando la supremacía de la acción» [7]. Es obvia, pues, la intención blondeliana de construir una filosofía activista o de la acción que suplante a una pura filosofía especulativa.

¿Cómo entonces definir la acción, objeto de la nueva filosofía? Una primera y general descripción nos la presenta como el conjunto de todos los impulsos de la actividad operante: «La acción es un sistema de movimientos espontáneos o queridos, una conmoción de todo el organismo, un empleo determinado de sus fuerzas vivas en vista de un placer o un interés». Pero en seguida propone una formulación más determinada: «La acción es esa *síntesis del querer, del conocer y del ser*, ese lazo de unión del compuesto humano que no se puede escindir

[5] *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (París 1893), Intr. p.VIII, IX: «Toda regla de vida que fuera únicamente fundada sobre una teoría filosófica y de principios abstractos sería temeraria; yo no puedo diferir el obrar hasta que la evidencia haya aparecido, y toda evidencia que brilla al espíritu es parcial. Un puro conocimiento no basta nunca para movernos, porque no nos capta enteros; en todo acto hay un acto de fe».

[6] Ibid., p.XXIII.

[7] Ibid., p.XVI.

sin destruir todo lo que se ha desunido; es el punto preciso en que convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia»[8]. En esta noción, todavía muy vaga, permanece constante, sobre la cual construye su doctrina. La acción es considerada como la acción humana voluntaria, incluyendo los elementos del pensamiento y de la voluntad y planteando todos los problemas del ser: conocimiento del ser, volición del ser o del bien, porque el mal es no-ser. Esta consideración sintética de la acción humana será dividida en la *Trilogía* posterior en sus tres vertientes, pues son distintos los problemas del pensar, del ser y del obrar. Aquí se mantiene en esta visión unificada, aunque la atención primordial es siempre a la acción voluntaria y libre, al elemento de volición al que se subordina el conocimiento.

El estudio del problema de la acción lo recorre Blondel en varias etapas, que indicamos brevemente. Ante todo, la fase crítica, en que rechaza las soluciones falsas. ¿Cuál es el sentido de la acción? Para algunos, la acción tiende simplemente a la nada, al fracaso y a la muerte. Son los filósofos pesimistas, del nihilismo, para los cuales la vida no tendrá sentido. Pero esta solución es falsa. La voluntad tiende siempre a un objeto positivo, aspira en todas sus acciones—aun en el suicidio—hacia la felicidad. Tampoco la acción humana se satisface con las sensaciones, como quiere el sensismo. Las impresiones de los sentidos no satisfacen nuestra capacidad de acción. en la cual va siempre implicada una exigencia ilimitada, hacia el infinito[9]. El fenomenismo realista construye en una ciencia embrionaria de lo sensible la esperanza de la acción, pero no basta. Y en tercer lugar, la acción tampoco encuentra respuesta a sus problemas con las ciencias positivas. Aquí Blondel desarrolla en largo análisis su crítica de las ciencias, en el estado en que se hallaban en esa época. Las investigaciones científicas, dice en sustancia, no han dado solución a todos los problemas del conocimiento del mundo, que sólo pueden esclarecerse en el orden superior de la filosofía que los científicos pretenden ignorar[10].

Blondel examina después los elementos o ingredientes en la concepción de la acción humana. Surge con la aparición de la

[8] Ibid. P.I c.1 p.23, 38.

[9] *L'Action*. 2.ª (París 1937), t.II p.98: «En las mismas raíces de la vida y de la percepción sensible se encuentra implicada una exigencia que hace que sea ilegítima y contradictoria la tentativa de limitar el impulso natural de la acción humana al conocimiento, a la utilización del cosmos». Blondel ha reproducido su tesis de 1893 en el segundo volumen de la llamada «Acción de 1937», tercera parte de su *Trilogía*, no sin diversos retoques, nuevos títulos y numerosas observaciones o *Excursus* finales. Citamos en lo siguiente las páginas de esta reedición.

[10] Ibid., p.106-119.

conciencia, que en cierto modo reúne en sí todas las fuerzas subalternas del sujeto para emplearlas en una nueva dirección. Esto lo realiza mediante los *motivos*, ideales o principios de obrar; el motivo concentra en sí las energías difusas para producir el arranque de la acción. La acción humana es la acción voluntaria que comprende y, en cierto modo, identifica la inteligencia y la voluntad en una sola facultad de juzgar y querer, que a veces recibe el nombre de razón y se manifiesta en la *libertad*. Hay en la acción libre una aspiración latente al infinito, una presencia o poder del infinito. «La conciencia de la acción implica la noción de infinito; y esta noción de infinito explica la conciencia de la acción libre» [11].

Tal es la idea más propia de Blondel en su análisis de la acción y clave de su dialéctica, que él la explica con la distinción, tan frecuentemente usada en sus textos [12], de una doble voluntad: «La voluntad volente» *(volonté voulante)* y «voluntad querida» *(volonté voulue)*. La primera es equiparada a la *voluntas ut natura* de la escolástica y es la aspiración infinita hacia la felicidad, presente e implícita en todas las voliciones; la segunda es la voluntad elícita y libre, que puede abusar de su libre albedrío, parcializándose a través de los bienes transitorios y finitos; así puede desviar la tendencia primera y fundamental hacia la felicidad (y, en definitiva, hacia lo trascendente), ponerse en lucha con ella y «querer infinitamente lo finito», quedándose sin alcanzar el fin. Hay, por ello, una desproporción e inadecuación entre aquella voluntad natural de querer infinitamente y nuestras voluntades deliberadas de lo particular, que son el germen de los contrastes y conflictos y son también el resorte de la marcha fluctuante del obrar hacia su destino, hacia la ecuación de ambos modos del querer que sólo se da en Dios.

El desarrollo de la acción humana en ondas concéntricas, en su marcha ascensional hacia Dios, constituye el tema principal de la obra y centro de su dialéctica de la acción. Blondel lo describe con la imagen de *la piedra arrojada al agua*, que determina círculos cada vez más amplios de ondas, impulsadas todas por el choque o empuje inicial de la piedra (que es el *actus volentis)* y cuya expansión es virtualmente ilimitada [13]. Nada menos que nueve ondas o círculos concéntricos distingue en

[11] Ibid., p.155; cf. p.162: «En resumen, para actuar es preciso participar de un poder infinito; para tener conciencia de actuar es preciso que se tenga la idea de infinito poder. Ahora bien, en el acto razonable hay síntesis del poder y de la vida de infinito, y esta síntesis es lo que se llama libertad».

[12] Cf. p.30-35, 135, 159-161, 304-315, etc.

[13] Ibid., p.177-178.

este interno crecimiento de la acción hacia el destino trascendente.

La primera expansión de la acción es sobre el propio cuerpo del agente, porque la fuerza dinámica de la misma ha presidido ya previamente el largo proceso físico y fisiológico del organismo (a semejanza de lo que va a decir sobre el «pensamiento cósmico»), unificando y desarrollando sus partes y movimientos. Luego la fuerza dinámica de la acción se extiende a la vida psíquica, integrando la multiplicidad de sus deseos, apetitos y tendencias divergentes bajo el dominio de la razón y de la voluntad. La persona humana es el resultado de esta unificación, porque la voluntad volente tiende a la unificación superior de las unificaciones parciales de la voluntad querida para la conquista de nosotros mismos hacia la perfección ideal del individuo.

Pero la acción no se encierra en el individuo como fin en sí. Se extiende también al desarrollo de la vida interpersonal, creando la *sociabilidad* con su influencia en los sentimientos de los demás y tratando de realizar una comunidad de pensamientos, de vida y de operaciones entre los hombres. Los resultados de este movimiento de expansión social son las subsiguientes ondas concéntricas: la familia, la patria y la humanidad, porque la voluntad del hombre y su acción no se detienen en las fronteras de la patria. «El hombre aspira, por decirlo así, a desposarse con la misma humanidad y a formar con ella una sola voluntad»[14]. La onda expansiva o dinamismo de la voluntad no se detiene aquí, sino que se continúa en la vida moral. Para su establecimiento somos empujados desde la acción mundana a un ideal ultramundano de «realización supracósmica», a un sistema de referencia con principios superiores e inmutables, porque sin Dios no puede establecerse una moral. Es también la vida moral producto de la estrecha asociación del impulso primitivo de la voluntad natural con la determinación de la voluntad querida, que tiende a su ecuación con aquella voluntad volente, y en su acto elícito orienta la vida personal hacia el término supremo, que es la perfección ideal del infinito.

La última onda expansiva es el esfuerzo de la voluntad que sale de la inmanencia del obrar moral para asociar lo trascendente a su propio obrar. Es la aparición de la *religión* con la afirmación de Dios, que colma el anhelo superior de nuestro querer hacia algo sobrehumano. Nuestra acción ha mostrado que,

[14] Ibid., p.287.

al desarrollarse en sucesivas ondas, no llega a constituirse a sí misma en fin último; espontáneamente tiende a la religión, al culto a Dios, como término último de la tendencia manifestada por el anhelo universal de los pueblos y fin supremo del esfuerzo humano [15]. Blondel distingue aquí largamente la verdadera religiosidad de sus desviaciones, que son las *supersticiones;* no sólo las de la idolatría antigua, sino las de los filósofos y científicos modernos, que, en lugar de someterse a la trascendencia, quieren servirse de ella para sus fines humanos, creándose sus propios ídolos. «El término es buscar la adoración en el mismo adorador» [16].

Para Blondel, el reconocimiento de Dios es en cierto modo universal al hombre, porque va inmerso en las exigencias de la acción humana hacia la trascendencia. Por tanto, «no hay ateos», porque el ateo niega lo que implícitamente tiende a afirmar. Pero surge el conflicto, y la aceptación o no de Dios se presenta en la mayoría de los hombres «de un modo concreto» y no en términos abstractos. La «alternativa» ante las dificultades teóricas que encuentran los hombres se resuelve mediante una *opción* voluntaria, que es la ratificación libre o de la voluntad elícita del querer originariamente impuesto por la voluntad como naturaleza [17]. Las pruebas de la existencia de Dios son globalmente aceptadas, pero como demostraciones abstractas que no determinan la opción. Hace falta la fuerza de la acción para forzar la convicción y llegar a una certeza inmediata por la presencia del misterio. Blondel admite así un cierto ontologismo, en que se resuelve su teoría de un conocimiento vivo y concreto.

Todavía no se ha llegado al *achèvement* de la acción. Esta «no se acaba en el orden natural». Blondel propone al final una última «onda exótica», que es la exigencia de lo sobrenatural, con una revelación positiva, para colmar el anhelo de la aspiración infinita latente en la acción. La elevación sobrenatural será la perfección última exigida por esta dialéctica de la acción. Es la confusión típica de la apologética de Blondel, que intenta introducirse en el orden sobrenatural desde la filosofía, con que se expuso a los ataques de los teólogos. Sin embargo, tal «hipótesis» la presenta con todas las reservas y cortapisas que salvan su ortodoxia. Se trata no de una prueba, sino de plena y positiva

[15] Ibid., p.338: «Es imposible no reconocer, no experimentar la inadecuación de todo el orden inmanente en que se despliega nuestra acción respecto de la capacidad, las exigencias de nuestro querer y nuestro actuar. Es, pues, necesario buscar más allá el fin verdadero y supremo a que todo el esfuerzo humano tiende»

[16] Ibid., p.321-335; cf. p.333.

[17] Ibid., p.344, 350-359.

conveniencia, que no destruye el carácter gratuito de la elevación, como «una pura iniciativa de Dios», «una añadidura gratuita» que viene a colmar la naturaleza y su impulso expansivo [18].

La trilogía del sistema

En la obra primera, de 1893, Blondel expone su filosofía sobre el único tema de la acción. Cuarenta años más tarde vuelve a desarrollar y amplificar la misma filosofía en sus tres grandes tratados, *El pensamiento, El ser y los seres, La acción* (1937), llamados la «Trilogía» blondeliana. El primer supuesto es abandonado, y el pensamiento, el ser y la acción (que antes incluía los dos anteriores) son estudiados como tres aspectos, sin duda unidos, pero diversos y autónomos, de la realidad cósmica, humana y divina.

Los tres estudios del pensamiento, el ser y la acción están entre sí enlazados y escalonados: el dinamismo del pensamiento «exige terminarse fuera de sí mismo», es decir, en el ser; y el ser mostrará sus virtualidades por la acción. En los tres estudios rehace el mismo esquema de que se había servido en la primera obra. No llegan a distintas conclusiones, sino que el plan y desarrollo del pensamiento se corrobora al advertir que el dinamismo del ser sigue el mismo proceso, el cual se repite finalmente en la acción. En los tres momentos se reitera, por tanto, el mismo esquema del desenvolvimiento genético y marcha ascensional hacia el Pensamiento puro, el Ser absoluto y el Acto puro, desde el cual se explican las deficiencias de los pensamientos inferiores, la falta de plenitud de los seres del mundo, las imperfecciones de su acción. Y el desarrollo de la realidad natural, con sus internos contrastes e inadecuación de tendencias, impulsa a demostrar la necesidad de un complemento y realización perfecta mediante el recurso a la realidad sobrenatural. La prolijidad y monotonía de las reflexiones de Blondel se hace aún mayor con estas repeticiones.

El pensamiento.—En la Introducción a la grande obra en dos volúmenes *La Pensée* (1934), señala Blondel las posiciones iniciales falsas que engendran contradicciones, en oposición a las cuales plantea él su método filosófico. Estas posiciones las explica en un largo *Excursus* reduciéndolas a tres [19]:

[18] Ibid., p.376-383
[19] *La Pensée* (París 1934), Intr. p.XXV. *Excursus* 2 p.215-250

a) la *posición cartesiana,* en que se hace consistir lo esencial del pensamiento en el *objeto pensado* y en cuanto conocido; *b)* la posición del *realismo espontáneo,* en que el pensamiento está pasivamente vuelto y adecuado al objeto externo, como la fuente de toda vida intelectual; *c)* la *posición idealista,* que hace consistir el pensamiento «en la relación indefinidamente movediza de las fases del devenir universal».

Blondel critica y refuta las tres posiciones. Rechaza el «relativismo» cartesiano porque «no puede dejar de evolucionar hacia un idealismo más y más sutil y sublimado, hasta hacer desaparecer la oposición subyacente de los términos, sujeto y objeto». Por otra parte, el idealismo (en que incluye el fenomenismo y positivismo) es rechazado por contradictorio. Al pretender explicar cómo se hace la fusión sujeto-objeto, el idealismo opta por rechazar el objeto, para hacer de nuevo aparecer en la representación la dualidad que pretendía destruir. El idealismo es, por tanto, absurdo.

La crítica del realismo exagerado la hace en razón de la pasividad estática a que condena el pensamiento; pero acepta el supuesto fundamental del mismo, que es la realidad de los objetos. Blondel es integralmente realista, como aparece por su seria refutación del idealismo. «El pensamiento está vuelto hacia objetos que nos dan la impresión de una realidad fundada fuera del espíritu: *fundamentum in rebus ipsis.* La fidelidad al objeto pensado es la necesidad, el anhelo, la persuasión normal del pensamiento». Pero, al mismo tiempo, no se ha de olvidar la función dinámica del sujeto que percibe, y se impone a toda reflexión que analice y compare los datos de experiencia [20].

El método gnoseológico de Blondel quiere conciliar tales posiciones antitéticas. La exigencia idealista la acepta en cuanto a partir del conocimiento inmanente y, sin salir del sujeto, llevar hasta su término la crítica interna de la experiencia fenoménica, hasta demostrar lo absurdo del principio de inmanencia. Es su decantado «método de la inmanencia, que, íntegramente desarrollado, rechaza la doctrina de la inmanencia». De otra parte, acepta el realismo y su posición es netamente realista. Pero su repulsa del conocimiento nocional y abstractivo es constante. Su concepción básica del conocer estriba en la distinción, antes indicada, del doble modo del pensamiento, que de nuevo destaca en la Introducción y explaya más al comienzo del segundo tomo: el pensamiento *nocional,* por conceptos universales, por

[20] Ibid., *Excursus* 2 p.228.

razonamiento discursivo; y el conocimiento viviente de *lo concreto y singular,* por alguna aprehensión afectiva, por cierta connaturalidad. El primer modo de conocer es útil, es un medio indispensable. Pero «es imposible constituir una doctrina legítima y sana en el coto del orden abstractivo y nocional». Se precisa además «un pensamiento que aspira a conocer, a poseer su objeto y a unirse con él». Es el conocimiento «concreto», intermedio entre la pura intelectualidad y la pura experiencia activa, que Blondel nunca llegó a definir en términos precisos [21].

Es este conocimiento real, que suple la insuficiencia del conocimiento conceptual, el que responde al dinamismo tanto de la acción como del pensamiento, y para llegar al cual quiere estudiar las diversas fases de evolución del pensar desde sus primeros esbozos en la materia hasta su plena realización.

Pensamiento cósmico.—La dialéctica blondeliana del pensamiento sigue la consabida escala ascensional de indagar los primeros fenómenos del pensamiento, plasmados, como en su germen y preparación, en las diversas formas de la realidad. Y a la misma realidad de la materia ha venido a «llamarla audazmente *pensamiento cósmico*» [22].

Pero en seguida establece una distinción, que aparece como resorte de todo el desarrollo, y es el contraste entre el pensamiento *noético* y el pensamiento *pneumático.* No se trata de dos formas de pensar, sino de dos elementos de la realidad, en mutua tensión y conjunción de fuerzas (análogamente a la distinción en la acción humana entre voluntad «volente» y voluntad «querida»), y que en reiteradas ocasiones intenta explicar [23]. «Llamemos *noético* el aspecto cósmico del pensamiento en cuanto que este pensamiento hace del universo... un *solidum quid, sub specie unius et totius.* Llamemos *pneumático* el aspecto cósmico del pensamiento en tanto que introduce por todas partes la diversidad, la singularidad, los vínculos parciales, los centros de reacción, las perspectivas diferenciadas y concurrentes» [24]. El primero es, por tanto, el principio de unidad, mientras que el segundo elemento es el principio de la multiplicidad y diferenciación en las cosas.

El pensamiento noético constituye especialmente la materia. Esta noción de un pensamiento cósmico pareció a muchos *singular,* y Blondel fue acusado por ello de *panpsiquismo.* Sin em-

[21] Ibid., Intr. p.XIV-XV, XXIV, XXX; t.II c.1 p.28-50.
[22] Ibid., Intr. p.XLI.
[23] *La Pensée* I p.6-18; *Excursus* 7 p.270-276; *Excursus* 13 p.310-14, etc.
[24] Ibid., *Excursus* 7 p.272. Cf. *Excursus* 13 p.312-313, donde, rechazando el «élan vital» bergsoniano, propone el sentido de su propio «élan» o impulso cósmico como *el finalismo puesto por Dios en la creación.*

bargo, él rechaza tal imputación y en diversos lugares ha explicado debidamente lenguaje tan oscuro. Se trata de un «pensamiento virtual», una «tendencia», que refleja una *finalidad interna* que se realiza instintivamente, como «algo pensable realizado», equivalente a la idea escolástica del ejemplar reflejado en el ejemplado. Tal inteligibilidad interna del mundo o pensamiento pensado «es una encarnación del *noûs*, del *logos*, de donde viene el nombre de noético, dado a este ingrediente real» [25].

Ambos elementos irreductibles del mundo producen una tensión de inestabilidad y, con ello, una tendencia de superación, de reducción de la multiplicidad a la unidad, para llegar a un perfecto noetismo de integración en la unidad de una multiplicidad infinita; así, «su encuentro, imposible en lo finito..., estimula como un *optandum* indeclinable el movimiento de la naturaleza y del espíritu» [26].

El pensamiento orgánico es el segundo grado de ascensión de este proceso noético-peumático. La vida, en su inmanencia teleológica, es una unificación superior a la de la materia inorgánica, un noetismo más avanzado. El movimiento «es inherente al devenir y constitutivo de las cosas móviles». Y los movimientos de los cuerpos, en su tensión e inestabilidad, han encontrado un equilibrio más complejo en la vida. Se han formado seres individuales que forman sistemas y concentran en sí fuerzas unificadas en vista de acciones y reacciones específicas. Los organismos realizan así lo que en su conjunto el universo no consigue, componiendo con múltiples elementos una unidad irreductible a esos mismos elementos. Pero la vida orgánica, que tiende a la perpetuidad por la generación, está condenada a sucumbir más o menos tarde.

El pensamiento psíquico es otro grado superior en esta ascensión del pensamiento cósmico. El animal posee una inmanencia superior, una unidad más alta que la del vegetal; a la multiplicidad del medio ambiente opone una iniciativa mayor, que le es propia. Es un paso a un noetismo más alto.

El psiquismo animal ha sido preparado por el dinamismo vegetal, como un estadio del desarrollo que es, en efecto, una novedad irreductible. Blondel parece presentar a veces la vida psíquica como implicada necesariamente en la vida orgánica, y ésta en la materia; sería una continuidad de *implicación*. Pero recalca que tal implicación no es necesaria, sino que se explica,

[25] Ibid., *Excursus* 7 p.272; cf. p.6, 11, 24, 205, etc.
[26] Ibid., p.15.

en definitiva, por la causa y el término donde ellas (las condiciones de la vida vegetal) buscan su acabamiento [27]. Se trata de una implicación que no pretende *probar*, sino más bien *insinuar* lo implicado.

Pensamiento pensante.—Así llama Blondel al pensamiento formal de la vida humana racional o de la conciencia refleja, a diferencia de las formas anteriores del llamado pensamiento cósmico.

Su aparición está preparada por la tensión inestable y conflicto entre los dos elementos noético y pneumático, que reclaman una unificación mayor o «un empuje nuevo», de donde brotará la conciencia plena o espiritual. La aparición del psiquismo animal es el prenuncio de la aparición de un psiquismo personal superior. Pero, pese a cierta literalidad de los textos, no ha de imaginarse que Blondel sostiene una *evolución transformista*, como si la vida espiritual procediese por desarrollo del psiquismo animal, lo que contraría a todos sus principios. Blondel sostiene con energía que el pensamiento consciente no es mera prolongación evolutiva de las formas progresivas de la vida orgánica y psíquica, aunque esté enraizado en ellas, en una continuidad de implicación en el plan actual finalista. Y demuestra por la experiencia psicológica la irreductibilidad del pensamiento a la sensación, aunque las condiciones de la vida sensible preparen la aparición de ese grado superior que es el espíritu [28].

En el análisis del pensamiento consciente muestra Blondel la aparición de esta actividad racional ya en el niño, cuando, a diferencia de los animales, que reaccionan instintivamente y por impulsos, el niño trata de superar el obstáculo «por un procedimiento fundado sobre la búsqueda de las causas y de los medios». El carácter más propio de este pensamiento lo encuentra en la invención de los *signos*, que son «la condición universal, necesaria y suficiente de la conciencia distinta» [29]. Luego la conciencia refleja muestra la dualidad del *sujeto* pensante y del *objeto* pensado, y tiende a dominar, rebasar y reunir la multiplicidad de los objetos exteriores en unidades o síntesis que dominen su extensión o duración, inmaterializándolos en

[27] Ibid., p.59. Cf. p.45-46. El dinamismo vegetal es «el aspecto psíquico de la vida que ahora es preciso discernir y precisar, reconociendo en él un esfuerzo original del pensamiento, todavía inconsciente de sí mismo, pero que prepara el camino, forma los instrumentos, acumula las experiencias sin las cuales la conciencia no puede surgir». En este texto no puede menos de verse un pensamiento latente en la vida vegetativa.

[28] Ibid., 2 c.1 p.63-69. Cf. p.59: En el estudio del pensamiento pensante «aparecerá la inconmensurabilidad del psiquismo animal y del más pequeño pensamiento consciente».

[29] Ibid., p.90-91. Cf. p.106: «La institución de signos convencionales es la clave que abre el reino del pensamiento».

cierto modo y aumentando el carácter de inteligibilidad real que ya estaba en ellos.

Otra nota principal es el carácter *acósmico* del pensamiento. A pesar de estar anclado en la naturaleza inferior y realizarse dentro de las condiciones materiales, nuestro pensamiento «constantemente incluye una referencia a lo acósmico, a lo extratemporal, a la fijeza e inmutabilidad de un orden absoluto, superior al devenir movedizo en que nos movemos» [30]. De ahí que todo pensamiento implique la afirmación de lo universal y absoluto, de las verdades primeras y de los principios necesarios de la razón. Aquí es donde Blondel propone una cierta *teoría de la iluminación*. Los primeros principios, aunque psicológicamente nos vienen *con* la experiencia, pero no *de* ella. Tales verdades absolutas no pueden venir de las realidades contingentes y relativas de este mundo ni sostenerse en ellas, sino que están suspendidas a otro principio más alto, a un «pensamiento aún más pensante», y por ello iluminan y penetran toda experiencia [31].

Pensamiento del pensamiento.—Tal es la etapa final y último grado de este proceso ascensional de nuestro pensamiento: la Trascendencia divina. «Nuestro pensamiento..., lejos de llamar *acto puro* su propia actividad, suspende esta vida subjetiva, siempre en fuga y en demanda de sí misma, a lo que la tradición ha llamado, en un sentido preciso y absoluto, el *Pensamiento del pensamiento* y el *Acto verdaderamente puro*» [32].

Esta afirmación de Dios como pleno y actual pensamiento está exigida por la tendencia unificadora del pensar hacia una síntesis superior a la cual aspira por su dinamismo interior; por la tensión e inestabilidad de los dos elementos, noético y pneumático, de nuestro pensar, dentro de la dispersión de los objetos múltiples y pasajeros de este mundo, que sólo encuentra satisfacción en una síntesis comprensiva y realizadora de unidad en la diversidad, y por la fusión íntima de ambos elementos. Esta unificación pacificadora sólo la encontramos en la idea de lo Infinito, en Dios. Al pensar el pensamiento a sí mismo es cuando se realiza esta unión, el perfecto noetismo y pneumatismo.

Y más aún se demuestra y revela la existencia de Dios, supremo y actual Pensante, por la insuficiencia de nuestro pensamiento, siempre indigente de progreso, siempre relativo a un ejemplar absoluto sin el cual no subsistiría, pues se desarrolla

[30] Ibid., p.97-99.
[31] Ibid., p.158.
[32] Ibid., p.159.

más allá de toda realidad conocida para tender al infinito. En efecto, nunca conocemos plenamente «los objetos, ni aun el sujeto»; y, sin embargo, concebimos la «idea de existencia real, de unidad verdadera», de ideales y supremas verdades. Pero es imposible extraer estas verdades esenciales de los datos y experiencias, que no los contienen nunca. Luego hay un Pensamiento en quien se cumple esta adecuación perfecta entre conocimiento y ser, de quien nos viene la luz para descubrir en todas las formas inferiores del pensamiento dicha idea del Absoluto a la que referimos todo.

En consecuencia, «la idea de un trascendente está contenida en todo uso del pensamiento», pues la perfección del conocer sólo es concebible por referencia al que es Pensamiento subsistente, que realiza en sí la plenitud de perfección [33]. Tal es la demostración de la existencia de Dios, mezcla de ontologismo y de la tradicional prueba de la participación y finalidad, a la que llega Blondel al término de su interminable discurso.

Conocimiento vital y contemplativo.—Hasta aquí llega el límite del pensamiento discursivo. En el segundo tomo de *La Pensée* (del que nos limitamos a ligera indicación) desarrolla Blondel su segundo procedimiento del conocimiento real o «concreto», de carácter vital o afectivo. Después del largo análisis, que antes señalamos, sobre las diferencias entre el conocimiento puramente nocional o abstractivo y este conocimiento concreto en que debe terminar toda auténtica filosofía, viene a deducir que aquel *proceso discursivo* debe ser completado por el nuevo proceso, en cierto modo unitivo y práctico, que nos lleve a la perfección de la ciencia de lo concreto por aprehensión afectiva.

Esto se ha de verificar, ante todo, mediante *la opción,* una adhesión libre de nuestra voluntad. En efecto, aquella argumentación conceptual y abstracta de la existencia de Dios no nos convence ni fuerza nuestra adhesión. «La afirmación de la existencia de Dios es una certeza libre, que requiere, por tanto, el uso de la libertad». El noetismo conceptual deberá ser sobrepasado por la adhesión voluntaria y afectiva, que nos da la certeza plena, el sentido unitivo e inefable de lo concreto. Esta opción voluntaria ha de ser preparada por las disposiciones morales que nos lleven a escoger y seleccionar, entre las distintas concepciones intelectuales, aquella que dé sentido a la vida y que marque la verdadera tendencia del pensamiento hacia lo infinito. Por ella se distingue el *creyente* del *ateo,* pues éste desvía dichas exigencias congénitas a lo infinito, buscando en

los bienes particulares la expresión y como el vehículo del bien esencial [34].

Blondel no se explica mucho más sobre tal paso del proceso discursivo al nuevo tipo de conocimiento concreto. A continuación expone ampliamente la doctrina de la *educación del pensamiento,* como poderosa cooperación a la ascensión de nuestro conocer hacia Dios, desarrollando gran riqueza de ideas sobre las distintas esferas del pensamiento y su función en la vida social, cultural y artística.

Pero luego reanuda su temática sobre lo que él entiende como la verdadera perfección del pensamiento por la vía unitiva e íntima de un conocer sobrenatural. De nuevo desarrolla un proceso parecido al que había expuesto en *La Acción,* repitiendo los mismos razonamientos y salvedades. Comienza por recalcar «la deficiencia natural del pensamiento», cuyas exigencias profundas no pueden satisfacerse con el conocimiento imperfecto del orden natural. Y así se introduce de nuevo en pleno orden teológico y sobrenatural. La perfección del conocimiento sólo es posible por su unión con el Pensamiento subsistente, que es el único capaz de colmar el anhelo supremo de nuestra mente hacia la infinitud y eternidad. Hay, por tanto, en nosotros un deseo *ineficaz* de esta participación divina por la revelación y la elevación sobrenatural. Sin duda se trata de una «hipótesis» que nuestra razón no puede demostrar, pero que el hombre debe estar dispuesto a recibir supuesta la donación gratuita de Dios. En esta línea perfila Blondel una «demostración» de la Trinidad, como implicada en el desarrollo y perfección suprema del Pensamiento del pensamiento. Y con la Trinidad vislumbramos esa perfección última de nuestra inteligencia de llegar a su posesión en la visión unitiva del Dios uno y trino. El camino debe ser el acceso a la vida espiritual, pues esa actitud expectante, deseosa de subir hacia Dios, llevará consigo una vía purgativa, una vía iluminativa y una vía unitiva, sólo en la cual puede alcanzarse ese conocimiento superior, contemplativo y por connaturalidad, que es, en el fondo, a donde apunta Blondel con su tesis del conocimiento real, vivo e intuitivo [35].

Pero esto ya no es filosofía, sino pura y simple teología cristiana, a la que trata de encaminar Blondel a los filósofos. De

[34] *La Pensée* II p.79. Ibid., p.96: «Aun en el entendimiento más lúcido, es preciso que *a la evidencia de las razanos lógicas se añada tal decisión* que devuelva a la verdad la primacía, la totalidad que le es debida»

[35] Ibid., II p.*275-77* (la doctrina de la Trinidad), p.281-364. Cf. Conclusión p.399: «¿No hemos vislumbrado que Dios es Espíritu porque, en efecto, no es solamente Pensamiento del Pensamiento, sino unidad trina, fecundidad que brota eternamente, reciprocidad de potencia, de verdad y de amor, que no forman más que una sola vida y una sola sustancia?»

nuevo aparece aquí la confusión entre lo filosófico y lo teológico, propia del método apologético blondeliano.

El ser y los seres.—Es el título y el tema de la segunda parte de la *Trilogía* blondeliana. La estrecha conexión entre el pensamiento, el ser y la acción ya venía anunciada desde la primera Acción. La trilogía se propone el desarrollo de los tres grandes temas.

En el *preámbulo* comienza Blondel por una declaración del realismo del ser. Hay «una certeza espontánea e indeleble», una tendencia congénita e invencible, la que nos lleva a la afirmación del ser y de los seres, en que estamos inmersos y que «asienta un acto de fe en lo real». La «presencia total del ser elimina toda posibilidad de salir de lo real», a no ser que el pensamiento se destruya a sí mismo, porque todo lo concebido, conocido o imaginado es lo existente. De esta certeza no se libera ningún escéptico; no hay nihilismo posible. Pero, a su vez, en la búsqueda e indagación se presenta siempre un enigma. Blondel proclama el primero el «misterio» del ser.

En el planteamiento del problema del ser, Blondel rechaza de nuevo el estudio por conceptos generales y nociones abstractas de la metafísica clásica, como si lo real estuviese constituido por lo que es estabilizado y abstractamente definible y no hubiese en la existencia concreta sino una plasticidad informe y un cambio incesante. El método, por tanto, será de buscar un conocimiento, no meramente conceptual, sino concreto de lo real; es su método del conocimiento real y concreto, que penetre en el dinamismo del ser. «Hemos de orientar una encuesta hacia una *ontología* dinámica más bien que estática.» Así se llegará a perfilar una «ontología integral», o también «ontología viviente, concreta», como la llama, que más bien será una *ontogenia,* porque trata de indagar en los esbozos de los seres parciales sus ocultas virtualidades y dinámica ascendente hacia la infinitud de ser.

La sonora titulación (muy habitual en nuestro pensador, junto con el lenguaje ampuloso y esotérico) de las distintas secciones de la obra señala la estructuración de la misma. Trata en ella de una indagación inicial «a la búsqueda del ser»; de una «peregrinación exploradora» por los distintos seres del mundo y un *sondage central* sobre el Ser absoluto con la larga discusión sobre sus atributos. Es sencillamente el proceso de escalada ascensional de los seres, tan machaconamente repetido en todos los escritos, que termina en la demostración de Dios, el Ser por sí. La obra se completa con otro proceso descendente: «el

devenir y solidificación de los seres», que es la participación y consistencia de los seres respecto del Ser supremo, y que abre un singular tratado sobre «la normativa de los seres», nueva repetición de la escalada por los grados de ser. Y termina con la consabida adición de un sinfín de observaciones o «excursus». De esta estructura damos breve cuenta.

Sobre la primera «encuesta» en torno al «significado del ser», es bien pobre el resultado del análisis blondeliano. Nuestro lenguaje atribuye el ser a todas las realidades, por diversas y graduadas que sean. Nuestra afirmación más espontánea es la del ser. No podemos concebir directamente la nada, sino el ser, y aun cuando afirmamos la nada, la concebimos implícitamente como ser. Pero Blondel rehúye las «disecciones especiosas» que la metafísica introducía en la idea del ser. Todo lo que contiene esta noción es la aprehensión de una realidad indefinida, un «depósito» inmenso del que extraemos las participaciones limitadas de los seres. Tenemos, pues, «una noción básica que está en todas las otras, una idea del ser sin la cual nada de lo que percibimos o hacemos subsistiría para nosotros». La afirmación primordial e idea primigenia del ser es la del Ser mismo, sin vacío ni fisuras o límites. «La verdadera actitud del espíritu ante el ser es, pues, ésta: el Ser existe, y no hay vacío en él ni fuera de él» [36].

Con estas aserciones, Blondel se acerca al *ontologismo*, siquiera sea metódico. Sin embargo, rechaza una *intuición* del ser, común para Dios y las criaturas, aun cuando sostenga: «Tenemos una presencia auténtica del Ser», pero «sin intuición», añade. Su concepción parece ser más bien que la idea fundamental de ser se aplica en toda su plenitud al Ser consistente por sí mismo, y que este concepto no se realiza plenamente en ninguno de aquellos que por la experiencia llamamos seres, ya que todos son limitados. El ser, en toda su propiedad, es el Ser absoluto; los demás son llamados seres, siempre relativos o esbozos de ser. Con esto plantea toda su dialéctica del ser y anticipa desde el principio su solución. Puesto que la idea fundamental de ser importa «una realidad íntegramente subsistente» a la vez que infinitud, las realidades imperfectas se llamarán ser por una referencia tácita al Ser absoluto, del que se derivan todas las participaciones limitadas o seres. «Todo lo real es como una plegaria al Ser» [37].

[36] *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale* (París 1935) p.40, 44. Ibid., p.45: «Retengamos de todo esto la siguiente idea fundamental: por limitado que sea nuestro ser, nuestra idea del ser implica una verdadera infinitud y una verdad absolutamente concreta».

[37] Ibid., p.54, 386.

La exploración ascendente por los distintos grados de seres se realiza desde este punto de vista fundamental. De todos propone la misma pregunta ontológica: si son ser. Y ante todo se plantea esta pregunta respecto de la *materia*. Pues bien, Blondel responde que la materia no es ser. «Hay contradicción entre la idea facticia de una materialidad sustancial y la idea necesaria que tenemos del ser.» Pero esta respuesta es dada desde el punto de vista metafísico, sin negar la realidad de la materia, con todas las condiciones de extensión propias del mundo material. «El metafísico, que debe mantener que la materia tiene realidad, debe también comprender que ella no es un ser, que no tiene ser del todo material, que debe cumplir una función», la de asegurar «la distinción de los seres a la vez que su solidaridad, su autonomía, la salvaguarda de su unión sin absorción en su principio». El sentido de la respuesta es, por tanto, que la materia no es un «ser en sí», el Ser absoluto, sin que se llegue por esto a destruir, a idealizar la materia. Blondel apela también a su falta de unidad. «Todo lo que no es uno no es ser», repetía Leibniz. Y a la materia, por sus divisiones infinitesimales, por su multiplicidad de átomos, se ha de negar «una sustancialidad independiente de los otros seres» [38].

Por otra parte, tampoco la materia es pura *potencialidad* o no ser. Aquí introduce Blondel su especulación del doble elemento noético y cósmico, de un modo paralelo a su concepción del pensamiento. Así como en éste encontrábase «un pensamiento cósmico», o revestido de materia y encarnado en ella, de un modo inverso, la materia hay que concebirla como contenida en el espíritu, de suerte que es un primer peldaño y condición indispensable para la ascensión del universo sensible a formas superiores. Hay, pues, en la materia algo del espíritu, y en todos los seres finitos hay algo de materialidad [39].

El proceso es «simétrico» en el ser como en el pensamiento. En todos los seres, desde los más lejanos hasta los más altos, encontramos una materialidad o rasgos de materia, como son la multiplicidad, la limitación, la potencialidad; y en todos también se encuentran rasgos de espiritualidad, síntesis, unidad y perennidad. Esta dualidad de componentes es la raíz de la tensión y el dinamismo ascensional de los seres hacia la actualidad perfecta o el noetismo total, que sólo se encuentra en Dios. Al afirmar Blondel la potencialidad o materia aun en los seres es-

[38] Ibid., p.78-79.

[39] Ibid., p.83. «Se tratará, pues, para nosotros de acompañar y encontrar la materia en las formas más altas de los seres, como simétricamente habíamos encontrado ya pensamiento en el seno mismo de lo que, a una mirada superficial, había podido parecer exclusivamente material».

pirituales, no piensa en el hilemorfismo universal de la Edad Media, sino en la materia metafísica, en la composición de los seres de esencia y existencia. Tal potencialidad es el principio de limitación, a la vez que del movimiento universal de los seres, que pasan de lo potencial hacia la plena actuación de su ser [40].

Sobre estos supuestos se traza ligeramente el restante recorrido o itinerario ascensional. *Los organismos vivientes* presentan cierta unidad, superior a la multiplicidad y dispersión de la materia organizada. Pero esta unidad individual es precaria, no perdura; y la sucesión o colección de todos los vivientes no tendrá la unidad, que no está en ninguno de los componentes. Tampoco *las personas humanas* son el verdadero Ser, aunque parezcan reunir las condiciones para concebir un ser. La unidad de conciencia no es estable, es más bien un «torrente vital» ininterrumpido. La espontaneidad de la acción libre está muy condicionada, y tampoco su subsistencia y perennidad son auténticas o actuales, sino más bien una «historia desparramada en el espacio y el tiempo».

Blondel añade aquí otra gradación superior, en razón de las filosofías que pretenden encontrar, en el Universo, el ser que se basta a sí mismo plenamente, el verdadero Ser. Esta posición es vana e ilusoria, y Blondel la rechaza en sus tres dimensiones: *La realidad social* no es el Ser uno, no es algo divino, aunque la colectividad sea algo más que los individuos. Las teorías colectivistas y racistas que divinizan la humanidad, caen en un naturalismo misticista, destruyendo el anhelo de la naturaleza hacia el Ser trascendente. El *devenir del Universo* tampoco es el verdadero Ser, pues se resuelve en pura movilidad. Si hay cierta inmovilidad, algo incambiado en el móvil, siempre será por referencia a un punto exterior, es decir, al Absoluto. Y ya quitamos el absoluto del devenir para ponerlo fuera de él. Por fin, tampoco el Universo considerado como «Uno y Todo» de la filosofía gnóstica y panteísmo romántico es el «ser acabado» y absoluto. La unidad en él no es más que aparente. Es una simple ficción poner el Absoluto en el interior de lo relativo.

Dios, el Ser Absoluto.—Agotada la búsqueda por los seres del mundo, sólo puede hallarse en el Dios trascendente la verdadera concepción del Ser en toda su pureza. Este es el problema más ontológico, el centro de la ontología blondeliana [41].

[40] Ibid., p.83: «La materia es la irreductibilidad misma de los dos componentes que en toda criatura impiden la *ecuación y la unidad de la esencia y la existencia*». Ibid. *Excursus* 8 p.400; *Excursus* 9 p.410.

[41] Ibid., p.131: «Después de haber agotado la búsqueda a través del mundo, necesariamente nos sentimos empujados a franquear la naturaleza, a presentar el orden de

Aquí Blondel se vuelve a su anterior teorización del Pensamiento para reiterarla y confirmar la realidad y el conocimiento cierto que tenemos de ese objeto propio de nuestro pensamiento que es el Ser. Su argumentación, en sustancia, es la siguiente: El dinamismo de nuestro pensamiento engendra necesariamente en nosotros la idea del «ser», la cual incluye infinitud. Esta idea de un ser infinito no puede aplicarse completamente a ningún ser de este mundo. Y el mismo dinamismo que engendra esta idea nos da la convicción de su contenido real, de que ha de ser idea objetiva. Existe, pues, este ser infinito.

Toda la discusión la centra, por tanto, en el problema de *si es objetiva la idea de un Ser absoluto*. Blondel niega que tal razonamiento se reduzca al argumento ontológico de San Anselmo. Y, por otra parte, combate la odiada teoría de que en esa idea se tenga una simple noción abstracta del ser, el *ens generalissimum* de la escolástica. En tal noción se contiene, al contrario, el objeto supremo o formal del pensamiento, aquella realidad que se descubre esencial en nuestra noción espontánea de ser y que no se encuentra en los otros seres, pues no son absolutamente consistentes. Debe, pues, tener realidad en el Ser absoluto. Y para evitar el ontologismo recurre a su consabida teoría de la *iluminación*. Tal conocimiento del Ser por excelencia no es fruto de simple percepción sensible, de ninguna experiencia directa. La certeza del Ser trascendente no se funda solamente sobre el universo físico o humano, «sino más profunda y originariamente aún sobre el testimonio que él da de sí mismo en el mundo y en nosotros, por su presencia, su operación, su iluminación» [42]. Añádase a esto la *opción* de la voluntad, que lleva el asentimiento previo y espontáneo hacia el Ser verdadero a un consentimiento más explícito por el que con más certeza afirmamos la existencia de Dios y con mayor explicitación de las implicaciones de dicho objeto formal alcanzamos el verdadero conocimiento concreto del mismo [43].

En larga sección siguiente estudia Blondel los *atributos* de Dios en la forma singular de nueve «aporías» o dificultades que pueden presentarse contra la afirmación del Ser absoluto. El rechazo de las mismas lleva al desarrollo de otros nueve atribu-

la necesidad y de la transcendencia, afrontando el problema más ontológico de todos. el de un Dios en toda la pureza del Ser, afirmado como uno y único».

[42] Ibid., p.141-152; *Excursus* 17 p.448-9, *Excursus* 18 p.452; *Excursus* 19 p.493-95. Cf. *Excursus* 30 p.513: «Más aún, no conoceríamos el mundo ni a nosotros mismos si lo que es primero en sí mismo (Dios) no viniese a fundar, crear, accionar lo que, aun siendo primero por relación a nosotros, no por eso saca menos de ahí su existencia, su eficiencia, su fuerza probatoria en lo que es la Causa, el Principio y el Fin de todos».

[43] Ibid., p.163-164

tos como consecuencias o explicitaciones del modo de ser del Absoluto. Blondel prueba, sucesivamente, que este Absoluto es un *Ser en sí*, que saca de sí mismo su razón de ser o Causa incausada; un *Ser por sí*, la perfección total como adecuación de lo inteligible a la inteligencia; que es *viva Verdad* por generación fecunda de un Verbo que procede del Principio inteligente, y *no es un Ser solitario*, sino efusión de Amor en razón de su infinita Bondad, con lo cual establece de nuevo la demostración —por congruencia— de la Trinidad; por fin, que *Dios es personal*, con toda la perfección que supone la personalidad. En las tres últimas aporías o preguntas alega eficaces razones para explicar la inteligibilidad de la *creación* y que esta creación es compatible con la noción del Ser absoluto e infinito, puesto que Dios no crea por utilidad e indigencia de algo, sino por una manifestación de su perfección y bondad; y no es menos persuasiva la reflexión con que expone que la existencia del *mal* físico no se opone a la Bondad divina, y tiene su raíz en la deficiencia de la creatura [44]. Es decir, toda una teodicea, muy conforme con la filosofía tradicional sobre la naturaleza intrínseca de Dios.

Devenir y solidificación de los seres.—En otra sección última esboza Blondel el sentido de este devenir o tendencia finalista de los seres, que es participar en el plan de Dios. La razón de ser y función de los mismos es la participación en este orden conjunto de la creación por su aspiración inmanente hacia el infinito. Los seres han recibido «un ser en esbozo, pero que tiende hacia lo Infinito, y que consagra verdaderamente su propia consistencia por su participación en el orden providencial» [45]. Tal es el sentido que da a ese término de la *solidificación*, equivalente a la *consistencia* plena que reciben por inserción de sus actividades en orden a Dios. Si son fieles al dinamismo de su ser, obtendrán la solidificación plena; si se vuelven hacia el egoísmo, sobreviene la sanción, la pérdida de la plena adquisición a que tendían. Blondel alude sólo a esta participación finalista y no conoce la doctrina ontológica de la participación.

Pero esto es mero preámbulo que introduce otra especulación más amplia: *la Normativa de los seres*. De ella toma ocasión para repetir una vez más su recorrido o marcha ascensional de los seres a su solidificación por la posesión del Ser divino. Blondel toma del lenguaje común la noción de *norma*, como regla de lo que debe ser, dándole un alcance ontológico, axioló-

[44] Ibid., p.180-218.
[45] Ibid., p.219.

gico y ético. Norma es *la ley interna* que rige el dinamismo de los seres hacia la prosecución de su expansión final. Es entonces la «lógica ontológica de los mismos». Pero a la vez implica una «*axiología,* una teoría completa de los valores, una filosofía de la excelencia y de la jerarquía de los seres». Y no menos implica una ética, significada en las múltiples exhortaciones blondelianas al uso debido que han de hacer los hombres de las cosas, de servirse de ellas para conseguir su destino de salvación.

Con ello aborda otra vez su constante escalada ascensional por los grados de ser, bajo este aspecto de su función preparatoria o de impulsión dinámica hacia el grado superior. «La materia es lo que es vitalizable..., la vida es lo que es espiritualizable..., el espíritu es lo que es capaz de aspirar a Dios» [46]. Así, la normativa de la *materia* estriba en servir de peldaño para subir más, ser una condición indispensable de la creación en su ascensión hacia Dios. La normativa de la *vida* se cifra en servir de substrato a la persona humana para desarrollar sus facultades; la ley de la vida suministra el impulso y la fuerza orientadora al dinamismo de los seres pensantes.

Las exigencias normativas se acumulan especialmente sobre la *persona humana.* La persona es capaz de «optar»: «es un *optandum* más bien que un *esse* ya realizado *in actu*» [47]. Por tanto, la ley de su existencia es estar *in via,* en marcha hacia su solidificación aún no alcanzada. Si opta por lo que realmente es el fin de su ser, se solidificará llegando a la plena realización de su ser, se fijará expandiéndose plenamente en su término, Dios, que saciará todo su deseo. Si en su opción rechaza esta ley de su ser y no quiere tender a Aquel al que necesariamente se mueve por naturaleza, fracasará por toda la eternidad. Y Blondel se explaya en dar consejos y normas para el uso debido de los bienes materiales y la práctica de virtudes para llegar a la solidificación en Dios.

El «acabamiento» y fin del hombre es la posesión de Dios en el orden natural. La naturaleza obtiene así su destino. Pero hay otro acabamiento más completo al cual tiende el espíritu humano con deseo ineficaz. Blondel desarrolla otra vez esta culminación de las aspiraciones del hombre por la elevación sobrenatural y el don de la gracia hasta la visión de Dios, siempre con las mismas reservas de su pura gratuidad, pero que encuentra plena congruencia con las aspiraciones naturales del hombre.

La Acción segunda.—Blondel completó su *Trilogía* con otra segunda obra sobre *L'Action,* en dos volúmenes. El primer tomo es totalmente

[46] Ibid., p.263
[47] Ibid., p.279

nuevo. El segundo es la reproducción con variantes de la tesis de 1893. Damos, por tanto, ligera idea del dispositivo del primero.

Aquí la filosofía de la *acción* encuentra su lugar propio, después del estudio del pensamiento y del ser. Porque la acción viene después del ser ya constituido: *Actio sequitur esse*. «Todo el estudio sobre el *pensamiento* y el *Ser* conduce al problema de la *Acción*, de la salvación o de la pérdida; pero, en otro sentido, ser y pensar implican un actuar secreto y previo... Por otra parte, todos los recursos del ser y del pensar deben finalmente concurrir a la acción, completarse o arruinarse en ella y por ella» [48]. El orden lógico de la consideración de la acción es, pues, aquí como *eferencia* del ser: examinando el ser de una cosa, se deducirán las virtualidades de su obrar. En la primera tesis, en cambio, Blondel seguía un método de invención investigadora: en la acción humana condensaba todo el dinamismo del hombre, incluyendo su pensamiento y su ser en cuanto expansión al Ser supremo, y en esa acción en general concentraba su teoría de la marcha ascensional de los seres hacia el Ser supremo.

El punto de partida es un somero análisis de la acción. Inútil es decir que aquí también el método blondeliano es el constantemente repetido: un rápido recorrido por la acción de los agentes segundos hasta llegar al Actuar divino a que dicen referencia, para descender de nuevo a mostrar la participación creciente de las cosas segundas como colaboraciones del divino Obrar.

En el análisis de la *acción* encuentra Blondel la misma dualidad de elementos hallados en la investigación sobre el pensamiento (noético-pneumático) y en el ser (esencia-existencia). También en la acción aparece una mezcla de actuación o actividad con otro elemento pasivo o de pasión. Porque cuanto más perfecto es el ser, tanto más perfecta será su actuación, de suerte que ésta se realizará más o menos limitadamente según que el ser tenga más o menos perfección. Surge de aquí un antagonismo latente, pero constante, y la acción de los seres imperfectos tenderá a sobrepasar la pasividad nativa, remitiéndose al ideal de un puro actuar, libre y perfecto.

En la primera escala, los *agentes físicos* tienen verdadera y propia acción. En el orden físico y mecánico, los movimientos son reales; no hay inmovilidad inerte, ni tampoco un movimiento mecanicista según la concepción cartesiana, como si el mundo fuese una máquina que, después de recibir el impulso inicial, siguiera rodando sin iniciativa. Los agentes físicos son verdaderas causas, como luego tratará de probar. Pero sus actividades son más bien *reacciones* que acciones puras, pues son del género de acciones transitivas que conservan el carácter de profunda pasividad, ya respecto de la Causa primera, ya respecto de las otras causas segundas. A pesar de su creciente complejidad e iniciativa en los organismos vivientes, «estas acciones segundas no dejan de ser profundamente pasivas en su origen, relativas a un Absoluto en su cooperación, subordinadas a un fin trascendente que las dirige y rebasa» [49].

[48] *L'Action*. I. *Le problème des causes secondes et le pur Agir* (París 1936) p.27.
[49] Ibid., p.65.

Al subir por la serie de causas del universo descubrimos cada vez más una *mayor iniciativa* y menor influencia externa para actuar; es decir, a medida que las causas son más nobles, tienen más actualidad y menos potencialidad. Son más «causas independientes» y menos «causas que obran por reflejo». De este modo encontramos en el obrar del *hombre* el tipo de la acción más propiamente tal, la acción de una causa deliberada y libre. Siguiendo la terminología escolástica, Blondel descarta de esta acción propia los llamados *actus hominis,* aquellos que se realizan sin la intervención de la voluntad libre, los que son en el hombre comunes con los otros cuerpos, con los vegetales y animales. Estos son todavía amorales, dependientes de los propios principios psicosomáticos.

En cambio, los *actus humani,* o la acción consciente, deliberada y libre, constituyen el tipo de acción propiamente humana, que entra en el orden moral. Blondel analiza las tres clases de actividades humanas, ya notadas por Aristóteles: 1) La primera es la del hombre *fabricador (homo faber),* que *hace* o fabrica algo *(poiein).* Esta muestra una intrínseca dependencia de la materia, indispensable en toda producción. 2) La segunda es la del hombre que *se hace,* actúa en sí mismo *(prattein).* Esta muestra un tipo de acción superior que es la acción inmanente. Nuestro actuar entonces es la realización de los valores morales. 3) La tercera es la *actividad contemplativa,* o del *theorein.* Es la actividad más elevada de todas, el término supremo de la actividad humana. Y Blondel describe los varios grados de la contemplación, desde las formas de una contemplación discursiva hasta la contemplación infusa o por «iluminación», que es luminosa sabiduría contemplativa y unitiva. En ninguna de ellas se encuentra el ideal del actuar puro, ya que, en la contemplación, el hombre no sólo *agit,* sino que también *patitur;* el agente también es paciente y en su acto contemplativo hay «un estigma de pasividad». Con ocasión de estos análisis se detiene Blondel ampliamente en la refutación del idealismo, panteísmo y de otras doctrinas filosóficas que imaginan encontrar la aspiración suprema en la acción. Pero el hombre nunca tiene la convicción de ser el «todo», sino que aspira en su actuación a un fin trascendente.

El puro Actuar.—La marcha ascendente hacia formas de acción superiores y cada vez más depuradas nos lleva a la afirmación de un «puro Actuar». Es el término a que hacían referencia implícita todos los grados de acción imperfecta, que no tenían explicación suficiente en sí mismos e implicaban, por tanto, el anhelo y tendencia hacia la realización perfecta. El sabio puede depurar y completar su acción solamente «en la medida en que, reconociendo que no es ni puede ser el puro actuar, debe tender a un principio y fin superiores a él mismo» [30].

Blondel se detiene ahora con insistencia en mostrar que la concepción del Actuar absoluto y omnipotente no es una pseudoidea ni extrapolación ficticia, puesto que está exigida por todo el dinamismo de las criaturas y para la explicación de su acción. Y nada menos que a través de otras nueve «aporías» o dificultades, y solución de las mismas, trata

[30] Ibid., p.97.

de esclarecer su enigma impenetrable y desarrollar los atributos de ese Actuar divino.

Ante todo, prefiere, como su nombre propio, el término de puro Actuar *(le pur Agir)* al de Acto puro de la «fórmula medieval». La palabra Acto sugiere la idea de un participio pasado y, por tanto, de un reposo consecutivo a una acción. No expresa, pues, bien la noción de pura actividad. Con todo, la nominación de Acto puro expresa otra profunda verdad: que la realidad de la producción, de suyo, no modifica al agente como agente.

Es, por lo tanto, el Actuar divino una perfecta actividad inmanente, sin mezcla de potencialidad. Su obrar, en consecuencia, no está en dependencia de otro agente, como los motores creados, que son a la vez pacientes y deben ser movidos. Tal principio activo será no sólo Motor inmóvil, sino más bien *Causa sui, Ratio sui* o *Ens a se*. Su naturaleza la tiene como pura actuación, como un actuar absolutamente inmanente que es la misma pura trascendencia sin principio alguno anterior. A esta metafísica del Actuar divino, conforme con la tradicional, añade Blondel su consabida «demostración» de la Trinidad. Porque «el Actuar absoluto es imposible e ininteligible si no es al mismo tiempo pura y perfecta inteligencia...; el Acto puro es Pensamiento del Pensamiento», que ha de salir de una fría contemplación para completarse en el Amor. Las interminables reflexiones blondelianas vuelven a repetir en tonos altamente elevados y místicos su filosofía teológica de la procesión trinitaria de las divinas Personas.

La última parte del volumen se ocupa del divino Actuar como principio de explicación de la actuación de las causas segundas y de la participación y colaboración de las mismas en el plan providencial de la Causa primera creadora. En efecto, «el actuar de los seres contingentes no es posible más que porque este actuar segundo es susceptible de participar y de cooperar con la acción creadora, según un plan providencial al cual los agentes libres pueden unirse o rechazar su cooperación» [51].

Mas para explicar esta doctrina vuelve otra vez Blondel a recorrer con nuevo énfasis su habitual escalada ascensional desde los esbozos imperfectos de la actividad del mundo material, pasando por la espontaneidad vital, hasta la actuación más propia de los agentes libres que concurren con su acción a la conquista de su destino, o pueden abocar al fracaso eterno si desvían el sentido de su propio dinamismo en la satisfacción de los bienes perecederos. Este nuevo proceso no va menos desprovisto de consideraciones morales sobre la *normativa*, o el destino normal de todas las potencias inferiores y de todo el dinamismo universal orientado hacia su Causa primera y fin último. El hombre debe usar de todas las cosas como medios para la consecución de su finalidad trascendente. O puede «querer infinitamente lo finito, volver contra Dios lo que nos viene de El, y así introducir en nuestra misma finitud una especie de infinitud irracional», que es el pecado [52]. Pero la actitud «normal» de los agentes libres, ansiosos de inmortalidad y felicidad, será desear este fin que por sí mismos no pueden alcanzar y que Dios puede darles. Tal

[51] Ibid., p.159.
[52] Ibid., p.241.

deseo supremo puede ser colmado con la elevación sobrenatural que nos haga participar en el «puro actuar divino» por la visión beatífica.

La obra termina, así, proponiendo una vez más la vida sobrenatural de la gracia como meta trascendente de la aspiración humana a la felicidad, siempre en el plano de un deseo y exigencia ineficaces. De este modo se perfila mejor la visión unitaria de toda la acción temporal como «un paso al Actuar eterno»[53].

El segundo tomo de la Acción constituye, como dijimos, la reproducción de la tesis de 1893, que ha sido agregado a la trilogía. Representa una elaboración completa en sí, el trabajo más vigoroso y mejor logrado y núcleo de todo el sistema blondeliano.

La filosofía cristiana.—En la última fase de su vida, Blondel se entregó más plenamente a sus reflexiones sobre el cristianismo, sus dogmas y su vida entera, siguiendo la misma línea orientadora del sistema, en que lo sobrenatural aparece como el término superior y coronación de todas las aspiraciones de la naturaleza y su dinamismo operativo, al cual le da su sentido supremo y su significación providencial. El resultado fue la publicación de su obra *La Philosophie et l'esprit chrétien*, en dos tomos (París 1944, 1946), al cual debía seguir un tomo III, en que estudiaría «el deber del filósofo en el progreso de la civilización para la sobrenaturalización de la humanidad», según reza la advertencia final.

Llama a sus hondas meditaciones sobre los misterios cristianos «filosofía», porque, según él, la razón filosófica, aunque no tiene alcance directo sobre el dato sobrenatural, puede, sin embargo, estudiarlo en la inteligibilidad del contenido de sus dogmas, a la manera del matemático que supone resuelto un problema y analiza en seguida la trama lógica de los datos y las deducciones que dan cuenta de lo que al principio era sólo una hipótesis. Así también el filósofo, sin pretender juzgar de la verdad de los dogmas, sino sólo su significación para la vida y su verificabilidad a la luz de la experiencia personal, puede extender su investigación a ese dominio que parecía reservado a los teólogos. La reflexión filosófica no puede consistir en puro intelectualismo y no debe separarse de la vida concreta y del aporte de la vivencia espiritual. Pensar, al fin, es una acción humana que se nutre con todas las savias que suben a la conciencia, y no mero entramado lógico de nociones abstractas.

Bajo este enfoque, que Blondel cree válido tanto para los creyentes como para los incrédulos (que no pueden desinteresarse de su estudio so pena de «pecar contra la luz» y el mismo rigor científico), emprende en la obra el examen del conjunto de los dogmas: la Trinidad, la creación, la vocación sobrenatural, la prueba, el pecado original y el estado de la humanidad caída llamada a la rehabilitación, la pasión y la redención, la nueva era que se abre a la humanidd después de Cristo. El segundo volumen aborda el estudio de la resurrección y vida gloriosa, de la Iglesia en la expansión dinámica de su vida, en su tradición y magisterio, la unión de la actividad de Cristo con la humana mediante los

[53] Ibid., p.259-62. Cf. p.265: «Y si, en efecto, nuestros actos son, durante nuestra experiencia presente, siempre *transitivos*, y en estado de tendencia perpetuamente peregrinante, es porque lo que tenemos de acción no es más que un paso al Actuar eterno».

sacramentos y la práctica litúrgica, concluyéndose con las bienaventuranzas y la escatología de los fines, que, más que términos, constituyen el destino de posesión (o privación) de una vida interminable en el gozo celeste.

Todavía añadió Blondel a su meditación «filosófica» sobre el «tema inagotable» del cristianismo la obra póstuma, *Exigences philosophiques du Christianisme* (París 1950), preparada por él para la imprenta pocos días antes de su muerte, a los ochenta y ocho años, pero compuesta de dos trabajos anteriores, «El sentido cristiano» y «De la asimilación». La primera parte es casi una síntesis de la opologética católica en que, bajo la inspiración de Newman y Deschamps, nuestro pensador insiste en la prevalencia de los motivos internos, subjetivos y vitales de credibilidad, manteniendo, sin embargo, la necesidad de los motivos externos e históricos para una prueba completa de la verdad revelada. Blondel se esfuerza también en establecer una visión de síntesis sobre la esencia del cristianismo; esta síntesis deberá construirse no en torno a la noción de un Dios de poder, ni siquiera de un Dios de verdad, sino por reducción al Dios de caridad, en que se refleja el sentido cristiano por excelencia, y que nos desvela la consistencia y «prospección», a la vez natural y sobrenatural, de la existencia humana y cristiana y su historia, el abrazo de la acción divina con la humana para llevar a término el designio divino de deificar al hombre. Por lo demás, el escrito resume las ideas sin cesar repetidas en la trilogía sobre la elevación sobrenatural y el misterio de la divina condescendencia, que colma las aspiraciones más íntimas de la naturaleza y su dinamismo interno orientado a la posesión plena de Dios.

Estas meditaciones son sin duda de una alta espiritualidad cristiana y teológica en su vertiente sobre todo apologética. Pero no son filosofía pura y estricta. Blondel procede desde las convicciones profundas de su fe para penetrar en la inteligibilidad de los misterios cristianos, y con frecuencia esta demostración racional se reduce a meros argumentos de alta conveniencia. Pero todo uso de la argumentación racional y filosófica que proceda a la luz de la fe y trate de alcanzar la inteligencia de las verdades reveladas es obra del teólogo y es teología, siquiera sea en su función apologética, tan laudable, de hacer inteligibles dichas verdades del misterio a los no creyentes. Estos no prestarán asentimiento de conocimiento cierto a las mismas mientras no obtengan la fe, si bien capten su alta racionabilidad y se preparen a ella. Todo estudio de los misterios cristianos desde fuera o a la simple luz racional será una alta fenomenología, reductora de la efectividad real que compete a la fe —«pone entre paréntesis» su realidad—, pero no un saber cierto y vital, al que quiere llegar Blondel, que no es un fenomenólogo. Ya su metafísica del pensamiento, del ser y de la acción, tan directamente teocéntrica, penetrada de iluminismo agustiniano, es una filosofía teológica, que culmina en lo sobrenatural. Las discusiones posteriores en torno a la «filosofía cristiana» habrán de esclarecer esta confusión.

El blondelismo.—La filosofía de Blondel encontró fuerte eco ya desde la publicación de la primera tesis y tuvo la virtud de suscitar una

gran corriente de pensamiento en los medios intelectuales franceses. Sus ideas fueron objeto de discusiones y polémicas apasionadas en libros y revistas que se han prolongado en las tres primeras décadas de este siglo. Las opiniones se dividen entre acérrimos impugnadores de sus doctrinas y los partidarios y admiradores del sistema blondeliano.

Los ataques menudearon en seguida de parte de numerosos filósofos y teólogos católicos [54]. Se criticaban múltiples y fundamentales aspectos de la concepción blondeliana. Ante todo, la proclamación del método de la inmanencia como punto de partida de una construcción filosófica, que estaba conduciendo a muchos espíritus a los errores del modernismo. Bien es verdad que Blondel se separaba en seguida de Laberthonnière y que rechazó siempre el principio de la inmanencia, puesto que, al contrario, toda su doctrina, de inspiración tan realista, está netamente orientada hacia la trascendencia. Filósofo laico de profunda fe cristiana, Blondel se mantuvo constante en la pura ortodoxia católica y rechazó toda connivencia con el modernismo. Pero no dejaba de ser desacertada una dirección apologética que guardaba semejanzas con los postulados modernistas. Las críticas fueron también unánimes contra el *antiintelectualismo* de Blondel y su continuo desdén del conocimiento nocional y abstracto de la argumentación metafísica. Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios son con frecuencia negadas o relegadas a segundo plano y destituidas de su validez demostrativa en beneficio de su argumento global por el orden inmanente de los seres hacia su pleno acabamiento en la Trascendencia y del impulso expansivo de la acción hacia el Infinito; teoría aún más oscura y que tiene sólo valor en el argumento tradicional por la finalidad del mundo y la tendencia de la voluntad hacia la felicidad.

Paralelamente, la crítica combatió la fuerte acentuación *voluntarista* de la epistemología blondeliana, que de varios modos establece el primado de la acción sobre la teoría, del conocimiento afectivo y viviente, con intervención de la voluntad, sobre el frío conocimiento de la razón teórica y un cierto matiz de intuición ontologista que descubría la presencia divina en el dinamismo de la acción. Y más general aún fue la crítica y el rechazo del *sobrenaturalismo* blondeliano, la intrusión de su filosofía en el campo de lo sobrenatural, realizada con la mejor voluntad del filósofo cristiano y alta elevación mística, pero con evidente confusión de los límites del orden natural.

Por otra parte, fueron también numerosos los discípulos, seguidores o admiradores de la filosofía de la acción de Blondel, que se sintieron atraídos por la nueva y original visión filosófica del maestro, más adaptada al espíritu de la época. Cabe citar entre ellos a *Pablo Archambault*, su gran discípulo y principal comentarista; a F. Taymans d'Eypernon, F. Lefèvre, F. Mallet, J. Wehrlé, J. Paliard, L. Ruy, J. Chaie, G. Berger y otros admiradores. Estos se esforzaron por defender las doctrinas de Blondel, mostrar su coherencia con la mejor filosofía y espíritu cristianos, suavizar sus asperezas y desarrollar alguno de sus puntos de

[54] Estos aspectos de crítica a la filosofía blondeliana han sido expuestos con rigor y profundidad en la obra de J. ROIG GIRONELLA *La filosofía de la acción* (Madrid, C. S. I. C., 1943) p.231-312.

vista. Unos y otros dieron lugar a esa corriente del pensamiento cristiano que ellos llamaron el blondelismo.

Pero el blondelismo, aunque tuvo influencia en su tiempo, no ha dejado escuela. Cabe dudar de su influjo para una aproximación de los no creyentes a la fe, y hoy más que nunca los espíritus rehúyen una filosofía mezclada con elementos del sobrenaturalismo cristiano. Contribuyó, sin embargo, a que el neotomismo creciente de la época esclareciera muchos aspectos de la filosofía tradicional y profundizara el tema de las relaciones entre la filosofía y la fe y doctrina reveladas.

CAPITULO VIII

El modernismo *

El llamado «modernismo» es un movimiento de ideas que se desarrolla entre muchos pensadores católicos en los comienzos de este siglo con el fin de conciliar la verdad de la fe tradicional con los principios del pensamiento moderno. Surge como una aspiración difusa de «renovación de la Iglesia» (según expresión de la encíclica *Pascendi)* tendente a mejor adaptarla a las condiciones modernas del pensamiento y de la acción. Se presenta ante todo como un movimiento doctrinal y de orden teórico, de *ruptura* con la enseñanza tradicional de la Iglesia, cuya interpretación del contenido dogmático de la verdad cristiana se supone inconciliable con las corrientes de la filosofía y la ciencia modernas, y trata de establecer el cristianismo ente-

* **Bibliografía:** Sólo recogemos las obras generales más importantes. J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église* (París 1929, la obra más completa); ID., art. «Modernisme», en *Dict. Théol.* t.10 2.° col.2009-2046; J. LEBRETON, A. FARGES Y OTROS, art. «Modernisme», en *Dict. Apolog.* III col.592-695; F. HEINER, *Der neue Syllabus Pius X* (Maguncia 1907); E. ROSA, *L'enciclica «Pascendi» e il modernismo* (Roma 1909). CARD. MERCIER, *Le modernisme* (Bruselas 1908); J. BESSMER, *Philosophie und Theologie des Modernismus* (Freiburg 1912); B. GAUDEAU, *Les erreurs du modernisme* (París 1908-10); G. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo* (Nápoles 1951); L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste* (Roma 1954); VARIOS, en *Divinitas* 1958 (cincuentenario de la encíclica *Pascendi)*, R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse* (París 1960); L. PAGGIARO, *Il modernismo a cinquant'anni della sua condanna* (Padua-Roma 1957); P. SCOPPOLA, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico* (Bolonia 1961); E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (París 1962; vers. esp. Madrid, Taurus, 1974); M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo* (Turín 1963); C. JOURNET, *Il modernismo* (Turín 1963); F. RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste* (París 1965); R. AUBERT, *Publicaciones recientes en torno al modernismo*, en *Concilium* 17 (1965) p.432-446; C. BELLÓ, *Modernismo italiano* (Milán 1967); R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1972)

De parte modernista y protestante: K. HOLL, *Der Modernismus* (Tubinga 1908); J. KÜBEL, *Geschichte des katholischen Modernismus* (Tubinga 1909); A. HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique* (París 1913); P. SABATIER, *Les modernistes* (París 1909); A.-L. LILLEY, *Modernism. A record and review* (Londres 1908); G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (Bari 1909); A. VIDLER, *The modernist Movement in the Roman Catholic Church* (Cambridge 1934); G. PREZZOLINI, *Cos'e modernismo* (Milán 1908); E. BOUNAIUTTI, *Il modernismo cattolico* (Módena 1943).

ro, sus dogmas, su teología y apologética, el culto y el gobierno de la Iglesia sobre un fundamento nuevo, acorde con las ideas de la época. El movimiento de adaptación a que se lanzaron los modernistas suponía un cambio radical y abandono de las posiciones tradicionales de la doctrina católica.

Aunque la preocupación primordial del modernismo era de orden religioso y teológico, *sus fundamentos son estrictamente filosóficos,* fruto del racionalismo y subjetivismo religioso del siglo anterior aplicados a la interpretación de los dogmas. Es sabido que el modernismo no nació como un sistema unitario, obra de un pensador eminente y original, como otros sistemas filosóficos. Los modernistas no crearon una filosofía, sino que se introdujeron en un movimiento de pensamiento cuyo fondo ideológico aceptaron. Sus diferentes grupos asumieron principios filosóficos, actitudes y direcciones de pensamiento de fuentes anteriores, sirviéndose de ellos como guía para sus obras de crítica histórica, de apologética y de exégesis bíblica, movidos por una tendencia común de «modernizar» la doctrina católica. Y también es conocido que la primera sistematización de las ideas modernistas se debe a la encíclica *Pascendi,* que recoge las doctrinas de los principales representantes y las ensambla en una síntesis coherente. Pues bien, en ella Pío X presenta como base de los errores dogmáticos una serie de presupuestos filosóficos, y de esta filosofía racionalista e inmanentista hace depender las distintas desviaciones en el campo de la crítica histórica, de la interpretación de la fe y de la vida e instituciones de la Iglesia.

Desde esta perspectiva y fundamentación filosóficas, esbozamos aquí breve resumen del movimiento modernista con las alusiones necesarias a sus antecedentes doctrinales, a sus representantes principales y al conjunto de sus doctrinas, prescindiendo de la compleja historia de una crisis religiosa que conmovió en sus cimientos el pensamiento cristiano. Sus bases doctrinales entran, pues, de lleno en el campo filosófico.

En cuanto al *término,* los neologismos de «modernista» y «modernismo» fueron aplicados a la nueva corriente por sus contradictores, aunque no acuñados por ellos. Existían ya en el lenguaje común, significando la sobreestima de lo moderno sobre lo antiguo y tradicional. Lutero calificaba de «modernistas» a los nominalistas, y Rousseau llamaba así a ciertos materialistas de su tiempo. El sustantivo «modernismo» aparece en el siglo XVIII y se encuentra en los diccionarios del siglo XIX (Littré y Larousse) para traducir, en bien o en mal, la tendencia

hacia todo lo nuevo. Pronto entró en curso en el terreno religioso para designar las tendencias anticristianas del mundo moderno, el laicismo radical, el liberalismo o los errores del americanismo. En 1871, el pastor holandés A. Kuyper aplicaba el término al radicalismo de los primeros protestantes liberales de su país. El término era apropiado para designar el nuevo movimiento de crítica dentro del catolicismo. En una pastoral colectiva de los obispos del norte de Italia ya se usaba este apelativo para designar las nuevas doctrinas, a las que condenaba. La designación tomó carta oficial en la encíclica *Pascendi,* que califica la nueva corriente como el modernismo y a sus fautores llama los modernistas.

Antecedentes ideológicos.—Es notorio que el modernismo se introdujo en el mundo católico por influencia del protestantismo liberal, que ya dominaba en las minorías avanzadas muy activas de los teólogos luteranos de Alemania a lo largo del siglo XIX. En sus años de estudios, Loisy ya aparece leyendo asiduamente escritos de crítica bíblica alemana, pues tenía en su cabecera «una Enciclopedia de exégesis protestante».

La raíz primera se encuentra en el libre examen de Lutero. Y los presupuestos tanto filosóficos como críticos provienen de la filosofía de Kant. Los postulados de su sistema sientan las bases del criticismo y del agnosticismo. El conocimiento científico es limitado al mundo de los fenómenos. Dios y las realidades suprasensibles son inaccesibles a la razón pura o especulativa, y su existencia sólo es admitida por exigencias de la razón práctica y para dar un fundamento a la conciencia moral. Dentro de esta limitación fenoménica del conocimiento, es claro que toda revelación objetiva se hace imposible, y que los dogmas que pretenden expresar su contenido son creaciones subjetivas desprovistas de valor.

Conviviendo en los centros del movimiento filosófico criticista y privados de autoridad doctrinal en su Iglesia, los teólogos protestantes de Alemania estaban más dispuestos a dejarse influenciar por la nueva filosofía, cuyos principios reflejaban además no pocas aserciones de la doctrina teológica de la Reforma. Y aceptan muchos el agnosticismo e inmanentismo como datos adquiridos por la ciencia, tratando de fundar sobre ellos la validez de la experiencia religiosa. En sus trabajos históricos comenzaron a hacer un uso cada vez más amplio del método crítico, que era natural consecuencia de aquellos presupuestos filosóficos. En virtud de este método, no tendrá valor histórico todo aquello que rebasa las fronteras del mundo fenoménico

y postula una explicación trascendente. La imposibilidad del milagro fue un axioma universalmente aceptado por estos críticos de los orígenes del cristianismo, que extienden el principio a la negación de lo sobrenatural.

El primero en marchar por estas vías y de iniciar así el protestantismo liberal, al margen del ortodoxo, luterano o calvinista, fue H. Reimarus, filósofo deísta de Hamburgo, quien no admitía otro milagro que la creación por Dios, y en sus escritos mostraba abierta hostilidad contra todas las religiones positivas, y que en su obra póstuma, publicada más tarde por Lessing, *Fragmente von Wolfenbüttel* (1776), negó la inspiración de la Escritura, las profecías y los milagros, siendo el primero en acuñar la célebre distinción entre el Cristo de la historia y el Cristo de la Iglesia (expresión luego transformada en el Cristo de la fe). Una influencia decisiva en esta corriente liberal tuvo la filosofía religiosa de Schleiermacher (cuyo pensamiento se ha expuesto en el tomo IV de esta obra). Este filósofo del romanticismo redujo la esencia de la religión a un *sentimiento de dependencia de lo divino* o infinito, suerte de intuición oscura ligada a su concepción panteísta. Los dogmas y creencias históricas tienen valor en la medida en que reflejen este sentimiento de dependencia absoluta y logren ser fórmulas de expresión simbólica del mismo. El cristianismo es la religión más perfecta no en fuerza de una revelación objetiva ni por el valor racional de sus contenidos, sino por el mayor grado con que estos contenidos sugieren el sentimiento fundamental. Porque toda religión apela a una revelación no como manifestación personal de la divinidad, sino como el fruto espontáneo y subjetivo de la conciencia de lo divino que brota del sentimiento de dependencia. Tal es la noción básica de la *experiencia religiosa*, que debe ser explicada a nivel conceptual, y que Schleiermacher asume como norma y principio de los dogmas cristianos en un naturalismo religioso negador de todo lo sobrenatural y de la divinidad de Cristo.

De Schleiermacher depende directamente A. Ritschl (1822-1889), el teólogo fundador de la escuela protestante liberal de Gotinga, que además se apoya en el radicalismo de la crítica bíblica de Strauss y Baur. Para él, la religión se funda exclusivamente sobre la fe y el sentimiento, sobre la revelación interior; la verdad religiosa no es determinada por la razón, ni se alcanza objetivamente en fórmulas e instituciones, sino en el testimonio inmediato del sentimiento religioso, y se actúa y

refuerza tanto en la conciencia individual como en «la comunidad de los fieles» y por obra de las grandes personalidades. La «redención» de la humanidad no se cumple desde fuera ni a través de un acto histórico, sino por la fe en Dios y en su providencia, en el obrar por el advenimiento del «Reino de Dios» que se realiza en la comunidad. Los dogmas cristianos son juicios de valor, no de existencia, y representan transcripciones conceptuales de estados de conciencia religiosa, no realidades objetivas. La Biblia no es otra cosa que una colección de experiencias privilegiadas, destinadas a crear otras. Así venía transferido el centro de la vida religiosa del objeto al sujeto, del Dios trascendente a la interioridad de la conciencia, de la que Dios es un producto.

Estas concepciones del protestantismo liberal germano no hubieran tenido la importancia excepcional que alcanzaron si no hubieran sido vulgarizadas en francés por el teólogo AUGUSTO SABATIER (1839-1901), profesor en la Facultad Teológica de Estrasburgo, en diversos escritos, sobre todo en su famosa obra *Esquisse d'une philosophie de la religion* (París 1897). En pos del «fideísmo simbólico» de su colega E. Ménégoz, sistematiza en ella la forma característica del protestantismo liberal. Para Sabatier, la religión brota instintivamente del fondo afectivo e irracional de la conciencia en el esfuerzo de conciliar el yo empírico y el yo ideal, las aspiraciones infinitas y las reales limitaciones de su naturaleza. La revelación no es una comunicación de verdades objetivas, sino la clarificación progresiva de la conciencia de Dios en el individuo y en la sociedad. El cristianismo representa el estado último de la evolución religiosa de la humanidad. Su esencia consiste «en una experiencia religiosa, en una revelación íntima de Dios operada por primera vez en el alma de Jesús, pero que se verifica y se repite, sin duda menos luminosa, en el alma de todos sus discípulos». Jesús se sentía en una relación filial con Dios, y en esta conciencia de la filiación divina estriba el núcleo de lo cristiano. La experiencia religiosa de Jesús ha hecho posibles las otras experiencias de los suyos. De tales experiencias personales es preciso distinguir las explicaciones teológicas y dogmas deducidos. Estas son trasposiciones de las emociones «en una noción intelectual que deviene su imagen y representación». El elemento intelectual es sólo «el envolvente de la experiencia religiosa» y, en consecuencia, el elemento variable de ésta. El conocimiento religioso está, por tanto, sujeto a cambios y transformaciones según evolucione el sentimiento, que es su vehículo. Su expresión en térmi-

nos conceptuales, que son los dogmás, tienen sólo valor simbólico y provisorio, por estar expresados con el material tomado del mundo cultural en que han sido formulados. Y función de la teología será, por tanto, la revisión continua de estos dogmas, de modo que llegue a corresponder su contenido emotivo a las diversas situaciones en que vayan a encontrarse los cristianos en el curso de los siglos.

Precursores.—El fondo de las ideas del modernismo como nueva interpretación de los dogmas cristianos preexistía ya en este protestantismo liberal. Sólo faltaba su infiltración gradual en los medios eclesiásticos para que surgiera el modernismo católico. Esta infiltración irá ya denunciada por P. Batiffol y en tono más llamativo por el jesuita J. Fontaine en sus obras *Les infiltrations protestantes et le clergé français* (París 1901) y *Les infiltrations kantiennes et protestantes* (París 1902), los cuales diagnosticaban, dentro de las enseñanzas de los teólogos y subyacentes a una crítica sin freno, las primeras formas de una filosofía religiosa incompatible con los dogmas de la Iglesia.

Estas influencias eran favorecidas por la fermentación de nuevas doctrinas que dominaba en los ambientes de teólogos y laicos católicos en Francia y en Italia. Seguían apasionando las querellas sobre el liberalismo, tan frecuentes en el siglo anterior; y el movimiento francés de los demócratas cristianos, agrupados en torno a los abates Lemire, Dabry, Daudet y más tarde de Marc Sagnier y del *Sillon*, trabajaba en la renovación de la acción social con injerencias reprobables en el terreno doctrinal. Bajo la influencia francesa, en el clero italiano surgió también el deseo de una renovación desmedida. El sacerdote Rómulo Murri fundó, junto con el periódico *Cultura sociale* (1899), una «Liga democrática» que polarizó en torno a sí innumerables simpatías, y otro sacerdote, S. Minocchi, fundó la revista *Studi religiosi* (1901), en que colaboraron los modernistas italianos.

Por otra parte, los debates que siguieron a las definiciones del Vaticano I hicieron surgir el grave problema de la crítica y de sus repercusiones en la dogmática y la apologética tradicionales. León XIII, que con sus grandes encíclicas promovió la renovación de los estudios filosóficos, de las ciencias bíblicas y de las cuestiones sociales, señalando la trayectoria que debían seguir, indirectamenae ocasionó iniciativas desviadas o al menos no consiguió conjurar la crisis. Bajo su alto impulso se fundaron los Institutos católicos de París y Tolosa para la renovación de las ciencias sagradas. Pero, ya en el primero, L. Duchesne inició los caminos de una avanzada crítica histórica, animando por esta vía a su joven discípulo Loisy y su *Bulletin critique*, que, junto con otras revistas entonces creadas: *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1896, bajo la dirección de Loisy y de Lejay), *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1899), *Revue du clergé français* (1894), *La Quinzaine* (1894), representaron los órganos de discusión, y muchas veces de defensa y divulgación de las nuevas tendencias.

Un trabajo análogo se realizaba en el campo de los estudios filosó-

ficos. Mientras que se esbozaba lentamente la restauración escolástica promovida por León XIII, un grupo de laicos y clérigos se aplicaba de preferencia a la utilización de la filosofía moderna como instrumento de inteligencia de la verdad cristiana. Su órgano difusor fue la revista *Annales de philosophie chrétienne,* fundada ya en 1830, a la cual Ch. Denis, en 1895, dio la nueva orientación hacia las tendencias modernistas, asumiendo en ella como colaboradores a sus principales representantes.

El abate LUCIANO LABERTHONNIÈRE (1860-1932) figura como notorio precursor del movimiento modernista, al que abrió las puertas con su filosofía y apologética inmanentistas. Cumplidos sus estudios teológicos en el Seminario de Bourges, se hizo sacerdote en la Congregación del Oratorio. Desarrolló su actividad como profesor de Filosofía en diversos Colegios hasta la disolución de la Congregación, en 1903. Frecuentó entonces los cursos de la Sorbona, oyendo especialmente las lecciones de Boutroux, y se dedicó a escribir artículos sobre filosofía de la religión en diversas revistas. En 1905 asumió la dirección (junto con Blondel) de los *Anales de filosofía cristiana* y la mantuvo hasta 1913, en que fue suprimida por disposición de la Santa Sede. Recibiendo entonces la prohibición del Santo Oficio de publicar ulteriormente, se sometió, guardando discreto silencio, y continuó dando ejemplo de virtudes sacerdotales y entregado a la redacción de numerosos escritos, hoy conservados, en los que reafirma sus convicciones. En los veinte años de silencio forzado siguió acentuando su oposición a la escolástica, e inculcando, no obstante, a los otros la sumisión a las directrices de la Iglesia, en cuya paz murió. Sus escritos principales: *Essais de philosophie religieuse* (París 1903), *Réalisme chrétienne et idéalisme grec* (1905), *Dogme et critique* (1907-11), forman colecciones de artículos publicados antes en la revista; se añaden otros escritos de menor importancia, con numerosos manuscritos, sobre todo en torno a Descartes, y un esbozo de filosofía personalista, que han recibido publicación posterior [1].

La tendencia general de Laberthonnière era de sustituir el intelectualismo abstracto por una doctrina que incorporara las aspiraciones del corazón y las actividades de la vida, contraponiendo a la *filosofía* griega, que ve en Dios una idea suprema y ser exterior, la filosofía cristiana, que lo contempla como acción suprema e inmanente en el espíritu del hombre. Para ello se apoyaba en Blondel, cuyos principios de *La acción* trataba de aplicar no sólo al método apologético, sino también al conjunto del problema religioso. La filosofía es más acción que conocimiento, y, en realidad, la distinción misma entre conocer y obrar es viciosa. El conocimiento, una vez adquirido, se puede considerar como independiente de la acción; pero entonces se cae en una abstracción. El punto de partida de la reflexión filosófica es el «hecho primitivo», la vida misma de la conciencia, que se afirma en un *acto* que es inseparablemente pensamiento y libertad, conocimiento y amor. Por ello el

[1] Cf. E. CASTELLI, *Laberthonnière* (Milán 1927); R. BALLARÒ, *La filosofia di L. Laberthonnière* (Roma 1927); F. ABAUZIT, *La pensée du P. Laberthonnière* (París 1934); F. OLGIATI, *La filosofia religiosa di L. Laberthonnière* (Brescia 1948); M.-M. D'HENDECOURT, *Essai sur la philosophie du P. Laberthonnière* (París 1948); P. ARCHAMBAULT, *L'oeuvre philosophique du P. Laberthonnière*, en *Giornale di Metaf.* (1949) p.505ss.

método propio del filosofar es el método de la *inmanencia*, que, apoyándose en la experiencia concreta de las conciencias, haría brotar la verdad de las necesidades del sujeto y, cuando se trata de lo sobrenatural, buscaría sus raíces en las tendencias mismas de la naturaleza.

A estos supuestos metódicos de la inmanencia vital los llamó Laberthonnière del *dogmatismo moral*, que se opone como único método filosófico válido frente a los dogmatismos ilusorios, abstractos o empíricos. Y debían proporcionar una filosofía más viviente, perfectamente eficaz para establecer sobre base nueva las verdades fundamentales de la religión y de los dogmas cristianos. La verdad sobrenatural de la revelación no tiene valor para el hombre si éste no la recrea en sí mismo. Lo sobrenatural es «la unión íntima de Dios con el hombre, la prolongación de la vida divina en la vida humana». El hombre no existe sino en esta unión, en cuanto reconoce en Dios su principio y su fin, y este reconocimiento constituye la búsqueda y el hallazgo de Dios. El dogmatismo moral supone e impone a su vez un *personalismo*, que es una «metafísica de la caridad», la cual, para nuestro autor, es una sola cosa con el dogma cristiano y el mensaje de Cristo. Para él como para Blondel, la acción humana «postula lo sobrenatural», y en la misma naturaleza se encuentran las exigencias de lo sobrenatural.

Estas ideas difusas de una filosofía cristiana como un «realismo» de lo concreto, basado en la inmanencia de la conciencia y en oposición al espíritu griego de la filosofía especulativa, nutrida de ideas puras y abstracciones, que fueron aplicadas por nuestro autor a la revelación bíblica, llevaban implícita, en lugar de dogmas inmutables, la necesidad de un devenir y cambio en dichas fórmulas para mantener en el dato primitivo el contacto con la vida, a precio de siempre nuevas interpretaciones.

El sacerdote MARCEL HÉBERT (1851-1916) aparece como un precursor inmediato y a la vez protagonista de la crisis modernista. Dotado de vasta cultura y muy dado a la especulación filosófica, fue además gran educador y director de la «Escuela Fénelon», ocupando un puesto honorable entre el clero de París. Comenzó pronto a colaborar en los *Anales*, a veces con trabajos anónimos en que dejaba traslucir sus convicciones radicales.

La crítica kantiana había minado en él los fundamentos racionales, en particular la noción de un Dios personal, viniendo a interpretar los dogmas y ritos de la Iglesia como *símbolos* con los cuales se revisten las verdades morales de que tiene necesidad la humanidad. Su sistema simbolista lo expuso en la obra *Souvenirs d'Assise* (1899), bajo forma de diálogo con un capuchino, defensor decidido del simbolismo, y que circulaba anónima. Reconocido su autor por la autoridad diocesana, fue obligado a retractarse, lo que rehusó, siendo destituido de su cargo. Otro estudio posterior sobre el «último ídolo», esto es, la personalidad divina[2], decidió su ruptura definitiva con la Iglesia, ocurrida en 1903.

[2] Trabajo publicado en *Revue de Métaphysique et de Morale* (julio de 1902). Otro estudio en que expone su simbolismo, *L'Evolution de la foi catholique* (París 1905), comentando la obra de Loisy. Cf. A. HOUTIN, *Un prêtre symboliste. Marcel Hébert* (París 1925).

Hébert niega la existencia en un Dios personal, la inmortalidad del alma o cualquier realidad sobrenatural. Sólo existe el sentimiento religioso que nace de la conciencia humana como connatural a ella y tiende a hacer mejores a los hombres. Este sentimiento debe evolucionar desde su estado actual *idealizado*—así llama a la fe sobrenatural—hasta su retorno a la fe natural. La conciencia religiosa cristiana se manifiesta todavía en «mitos», que son los dogmas, un conjunto de símbolos que son fruto de la maravillosa facultad de idealización de esta conciencia. Hébert, después de separarse de la Iglesia, se enroló en el Partido Obrero Belga, desde donde aspiraba a trabajar por el advenimiento de una «humanidad mejor» y la instauración de su «religión de la conciencia humana».

Representantes del modernismo

En este ambiente se forman los principales fautores del modernismo, muy relacionados entre sí por mutuas influencias y tendencias comunes, de tal modo que configuran un verdadero movimiento de reforma radical de la Iglesia católica.

Alfredo Loisy (1857-1940) es llamado «padre del modernismo», en torno al cual convergen las demás figuras. En 1874 ingresa en el Seminario de Châlons-sur-Marne, dando muestras al principio de fervor y piedad sentimental. Pero al comenzar sus estudios de teología surgen en él las primeras crisis. La exposición escolástica de los dogmas de fe choca con su mentalidad, fuertemente atraída desde la filosofía hacia la ciencia y el pensamiento modernos. La lectura de Santo Tomás sobre los misterios de Dios y de la Trinidad le producía el efecto de una «amplia logomaquia». Su espíritu se llenó de angustia, y toda la teología le produjo un gran vacío [3].

En 1878 es designado para proseguir sus estudios en el Instituto Católico de París. Su profesor L. Duchesne le inicia en los secretos de la crítica histórica de las fuentes cristianas, por los que queda fascinado. En la exégesis bíblica descubre su vocación, y además le invade el sentimiento de una «gran labor a realizar» en la reforma del pensamiento católico. Terminados los estudios y ordenado sacerdote (1879), recién pasado el doctorado es nombrado profesor de hecho en el Instituto Católico (1882), y para perfeccionarse en la materia viene siguiendo du-

[3] Loisy ha relatado toda su vida en dos obras autobiográficas, *Choses passées* (París 1913) y *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (3 vols., 1930-31), de donde provienen los detalles de su interioridad aquí recogidos.

Bibliografía: A. Houtin-Sartiaux, *A. Loisy. Sa vie, son oeuvre* (París 1960, con amplia bibliografía). Es la biografía que encargó el mismo Loisy a su confidente Houtin con ocasión de una enfermedad en que creyó morir, suministrando documentos para ello; M. J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme* (Juvisy 1932); E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista* (Roma 1908); Id., *A. Loisy* (Roma 1925); C. Pesch, *A. Loisy*, en *Fede, dogmi e fatti storici* (Roma 1909); M. Licastro, *Il modernismo religioso di A. Loisy* (Nápoles 1932); A. Omodeo, *A. Loisy, storico delle religioni* (Bari 1936); M. D. Petre, *A. Loisy, His Religious significance* (Londres 1944); F. Heiler, *Der Vater des katholischen Modernismus. A. Loisy* (Munich 1947); G. Martini, *Cattolicesimo e storicismo* (Nápoles 1951) p.195-256, y las obras generales de Rivière y otros.

rante tres años los cursos de Renan (de cuyo racionalismo religioso se habló en el tomo V) en el Colegio de Francia. Tal debió de ser la influencia decisiva en su evolución religiosa. Al comienzo de 1883 se produce la pérdida definitiva de su fe, en una típica iluminación inmanentista. En una noche de insomnio se le aparece con súbita claridad la tesis de que la inspiración de los libros sagrados no existe, que son puras obras humanas escritas de acuerdo con la mentalidad de su época. De pronto se torna todo coherente: Si la Sagrada Escritura no es más que la expresión del sentimiento religioso de la época en que se escribió, las contradicciones actuales entre la fe y el pensamiento crítico son resultado de mantener esta fe en forma de dogmas, con modos de pensar propios de otros tiempos. Se trata, por tanto, de expresar de nuevo ese sentimiento religioso de acuerdo con las nuevas ideas. Así llegaba a determinar el objeto de su misión.

En los años siguientes comienza Loisy su actividad de escritor, desarrollando sus ideas en artículos de revistas, a veces anónimos, sobre la evolución dogmática, la revelación y la religión, que provocaron tensiones con la jerarquía. Una indagación sobre su modo de enseñanza hacía ver que Loisy aceptaba los puntos de vista de la exégesis protestante, y él mismo declaró más tarde que su posición era la del protestantismo liberal. Fue removido de su cátedra y del Instituto (1893), y para que recobrara su serenidad se le asignó el puesto de capellán de las dominicas de Neully. En su retiro siguió extrayendo las conclusiones de su posición crítica y se empeñó en adaptar la doctrina católica a las exigencias de la «mentalidad contemporánea». Las definiciones de Trento sobre la eucaristía o la unión hipostática de las dos naturalezas en una persona reflejaban las concepciones filosóficas de la Edad Media, y la tesis de la creación no era sostenible después del evolucionismo de Darwin. Al final de este período «no aceptaba a la letra ningún artículo del Símbolo, salvo que Jesús fue crucificado bajo Poncio Pilato». Pero esta ruptura total con la fe la ocultaba en su interior, aparentando al exterior una vida sacerdotal y una actitud de docilidad que ya no sentía. Incluso llegó a insinuar en carta de esta época (1902) su deseo de ser nombrado para un obispado. Sus mismos confidentes (Houtin, Turmel) se indignaron más tarde cuando les descubrió su total incredulidad hasta en Dios personal y la inmortalidad del alma, acusándole de hipocresía y traición.

En ese año publica su obra capital, *L'Évangile et l'Église* (París 1902), que conmocionó el mundo católico. Había estallado con él la crisis modernista. Bajo el pretexto de refutar la tesis de la obra aparecida de Harnack *Das Wesen des Christentums* (1900, tr. fr. París 1902), venía a negar abiertamente la divinidad de Cristo, la institución divina de la Iglesia y de los sacramentos. La «esencia del cristianismo» no está toda, como quería Harnack, en el Evangelio de Jesús con sus enseñanzas fijas e inmutables. Jesús se habría limitado a predicar el anuncio del reino, con la esperanza escatológica alimentada en el pueblo judío, y a invitar a la penitencia en vista de la catástrofe inminente. No trataba de instalar una religión nueva, ni se habría creído Mesías ni llamado Hijo de

Dios sino con vistas a esta misión. Fue la Iglesia la que después adaptó la noción del reino a las condiciones variables de los tiempos. De esta adaptación vital proceden las fórmulas sucesivas de los dogmas, el desarrollo progresivo de sus instituciones jerárquicas y de sus ritos sacramentales. Todo esto no tendía sino a hacer vivir la fe primitiva según el cambio de circunstancias. Y tales experiencias sucesivas en que se vive la primera fe evangélica son lo cristiano; lo cual demuestra que la esencia del cristianismo está en el devenir, no en algo inmutable. De ahí la posibilidad de nuevos descubrimientos. La esencia del cristianismo no está sólo en el Evangelio y no consiste en la relación privada del alma con Dios, sino que se realiza en la *tradición,* y toma cuerpo y sustancia en la Iglesia. Y, conforme al principio de inmanencia, lo esencial de la tradición no está en las fórmulas dogmáticas, sino en la inmediata experiencia religiosa, que encuentra en aquellas fórmulas su expresión imperfecta y relativa. Así, el dogma se convierte en un símbolo, y pierde su valor absoluto. «Los símbolos y las definiciones dogmáticas están en relación con el estado general de los conocimientos humanos del tiempo y del ambiente en que se han constituido. De aquí se sigue que un cambio considerable en el estado de la ciencia puede hacer necesaria una nueva interpretación de las fórmulas antiguas» (p.164).

A la condenación de su obra por el arzobispo de París, Loisy respondió con el famoso escrito *Autour d'un petit livre* (París 1903), en el cual, después de haber reivindicado la libertad de escribir contra las exigencias del *Imprimatur* eclesiástico, reafirmaba con mayor fuerza y audacia sus ideas. En particular, acerca de la divinidad de Jesucristo sostenía que esta fórmula era una interpretación en lenguaje griego de la primitiva fe mesiánica y que, en definitiva, «Cristo es Dios para la fe»; asimismo, «la institución divina de la Iglesia es un objeto de fe», y al mismo proceso liga el origen de los sacramentos. Y sobre el significado de esta fe formula de manera más explícita su teoría del simbolismo. En la revelación, «que no ha podido ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios», y en los dogmas, que «son su traducción posterior», no pueden verse sino «símbolos imperfectos», cuya forma «no puede ser más inmutable que la condición de la humanidad» (p.195-199). Y en este sentido esboza un plan de revisión de los principales dogmas y de reformas del gobierno de la Iglesia, cuyos modos autoritarios debe abandonar. En estos «dos libros rojos», el modernismo encontró su más fiel expresión.

La actitud más decisiva de la Iglesia no se hizo esperar. Tras la condenación por el arzobispo de París y de otros siete obispos vino la puesta en el *Indice* de esos escritos y otros tres de Loisy (1903). Pronto seguirá la condenación de todo el modernismo en los dos documentos de Pío X (1907). A estas intervenciones, Loisy no ofreció ninguna retractación de sus doctrinas, sino que respondió con expresiones ambiguas de acatamiento exterior, prosiguiendo en exponer sus errores, por lo que fue condenado con excomunión mayor (1908). Era «la excomunión liberadora» que marcaba su separación definitiva de la Iglesia y era, a

partir de 1905, esperada y deseada por él, porque su posición dentro de la Iglesia le resultaba ya incómoda [4].

Desde 1909 a 1926, Loisy fue profesor de Historia de las Religiones en el Colegio de Francia, y desde 1924 también en la Escuela de Altos Estudios. Su actividad literaria se centró, antes y después de la excomunión, en obras exegéticas e históricas. Descuellan: *La religion d'Israel* (París 1901), *Études évangéliques* (1902), *Le quatrième Évangile* (1904), *Les Évangiles synoptiques* (1908), *Jésus et la tradition évangélique* (1910), con otros sobre San Marcos, San Lucas, el Apocalipsis, el cristianismo primero, y el que es como síntesis de las posiciones alcanzadas por su crítica, *Les origines du Nouveau Testament* (1936). Todas estas obras van informadas por el mismo presupuesto racionalista e historicista de negación de todo lo sobrenatural e imposibilidad del milagro. Loisy ha concebido y practicado la exégesis bíblica como una exégesis puramente crítica e histórica. Todo aquello que en el Evangelio no está de acuerdo con una concepción puramente naturalista de Jesús es juzgado como no histórico y resultado de una evolución necesaria para que el núcleo de la predicación evangélica, el anuncio del Reino, sobreviviese después del fracaso del Calvario. Sostiene también que muchos libros del Antiguo Testamento han sido enriquecidos y transformados por varias generaciones sucesivas y que los mismos evangelios sinópticos han sufrido esta transformación gradual que, enriqueciéndolos con mayor valor espiritual, los ha alejado cada vez más de la verdad histórica.

En su última etapa, Loisy, ya laico y no cristiano, dedicó su actividad a la filosofía moral y religiosa, publicando *À propos d'histoire des religions* (París 1911), *La Religion* (1917), *Morale et humanité* (1926), *La morale humaine* (1928), *La crise morale du temps présent* (1937) y algún otro. La historia de la religión es la historia de la vida moral y de la humanidad que se desarrolla en la sociedad, pues el portador de la evolución religioso-moral no es el individuo, sino la comunidad, y la religión es la forma mística y trascendente de la vida social. El cristianismo ha ocupado un puesto importante en esta evolución de la humanidad. En esta época propugnó, como Comte, el culto de la humanidad y que la religión tiene por objeto la humanidad, cuyo ideal ocupó entonces el puesto que había tenido Cristo. Pero en la última obra, *La crisis moral*, vuelve con Kant a una religión moral y a la idea de un Dios trascendente, aun rechazando la revelación como «contradictoria en sí misma». Para el cristianismo histórico manifiesta mayor res-

[4] A raíz de la condenación pontificia escribió Loisy los dos folletos, *Simples réflexions sur le décret «Lamentabili» et sur l'encyclique «Pascendi»* (Ceffonds 1908), que no es una retractación, sino que se reafirma en sus posiciones, y *Quelques lettres sur des questions actuelles* (Paris-Ceffonds 1908), donde sostiene que «Dios es el misterio de la vida y al atribuirle personalidad se comete un claro antropomorfismo». Estos símbolos acerca de Dios como un grande individuo sólo indican que debemos comportarnos como si la ley de nuestra vida proviniese de una voluntad personal con derecho sobre la nuestra (p.68-69). Es, además, en las *Simples réflexions* donde sostiene el relativismo en el orden religioso y moral, que «la verdad es variable, como el hombre». Y donde declara que la filosofía «no era su especialidad». Bien que esta confesión responda a la verdad, es preciso decir, no obstante, que Loisy expresó juicios sobre los principales problemas del pensamiento que tuvieron su parte importante en dar al modernismo un substrato filosófico. Su filosofía no es original, sino de conceptos tomados de la filosofía agnóstica e inmanentista de su tiempo.

peto y se esfuerza por encontrar en sus dogmas y culto, en los que ve carácter mitológico, elementos de una religión del espíritu.

Jorge Tyrrel (1861-1909) es el segundo fautor importante del modernismo, que vino a aportar un poderoso y tenaz refuerzo a la insurrección. Nacido en Dublín de una familia calvinista, pasó, a consecuencia de una crisis religiosa precoz, al anglicanismo y después al catolicismo. A los dieciocho años entró en la Compañía de Jesús. Enseñó dos años Filosofía y fue redactor de la revista de los jesuitas *The Month*. En 1897 conoció y trabó amistad con el barón Von Hügel, simpatizante y gran enlace entre los modernistas, que le inició en la escuela francesa del dogmatismo moral y luego en la crítica de Loisy, cuyas conclusiones más radicales aceptó desde un principio como definitivas. Ya en sus primeros artículos, su principal intento era mostrar la armonía entre el catolicismo y las exigencias del pensamiento moderno. De los diversos elementos de las fuentes foráneas esbozó una concepción religiosa personal, que publicó con nombre supuesto en su primer escrito modernista, *Religion as a Factor of Life* (Essex 1902), y otro también con nombre ficticio, *The Church and the Future* (1903). Sus ideas las refundió en otra obra, *«Lex orandi» or Prayer and Creed* (Londres 1903), que logró pasar con *Imprimatur* por la destreza literaria y unción mística con que revestía el simbolismo relativista de sus doctrinas.

Desde 1904 hizo circular, anónima, una *Carta confidencial a un profesor de Antropología* (publicada luego con su nombre *A Much Abused Letter*, Londres 1906), en que se exponía que no se debía confundir la fe con los dogmas, que son su interpretación intelectual, ni la Iglesia real con la jerárquica, y se criticaba con dureza las formas exteriores del catolicismo y sus representantes, cuya ceguera recordaba a los judíos que condenaron a Cristo. Una indiscreción de prensa delató a su autor, que, identificado también como el de los otros escritos anónimos, fue expulsado de la Compañía. Tyrrel entonces, sin ninguna situación canónica regular, se retiró a vivir en casa de su confidente modernista Miss Petre, multiplicando la propaganda de las ideas modernistas con diversos escritos. Los principales fueron *Lex credendi* (Londres 1906), que viene como explicación de la anterior, y la más conocida, en que reunía artículos de distintas revistas con nuevas reflexiones, *Through Scylla and Charybdis or the Old Theology and the New* (Londres 1907), en que trata de abrir paso a un cristianismo nuevo basado en la experiencia mística como única fuente, entre los dos escollos del dogmatismo teológico y el pragmatismo utilitario de algunos filósofos. Tras la condenación pontificia del modernismo, los escritos de Tyrrel fueron también puestos en el *Indice*. Pero él continuó difundiendo sus ideas en otros varios escritos, y en esta tarea le sorprendió una muerte prematura [5].

[5] Obras: *Selected letters* (Londres 1927, con nota biográfica por B. Holland). Cf. M. D. Petre (su discípula), *Autobiography and Life of. G. Tyrrel* (2 vols., Londres 1912); Id., *G. Tyrrell's Letters* (Londres 1920); R. Gout (protestante), *L'affaire Tyrrell* (París 1909); C. Pesch, *G. Tyrrell*, en *Fede, dogmi e fatti storici* (Roma 1909); P. Gardner, *Modernism in the Englisch Church* (Londres 1926); P. Martinetti, *La filosofia di G. Tyrrell*, en *Riv. Filos* (1932) n.4; D. Grasso, *La conversione e l'apostasia di G. Tyrrell*, en *Gregor.* (1957); J. Ratté, *Three Modernists. A. Loisy, G. Tyr-*

Las concepciones religiosas de Tyrrel entran como pieza importante en el substrato filosófico del modernismo y se contienen ya en la *Lex orandi*. El elemento esencial y dominante de la vida del espíritu es el afectivo y volitivo. El hombre es esencialmente voluntad que vive en contacto con otras voluntades y especialmente con la Voluntad suprema o Dios. La relación de las voluntades inferiores con la Voluntad divina es el fundamento del afecto o sentimiento religioso. Tyrrel pone, pues, como Schleiermacher, la esencia de la religión en el sentimiento de dependencia del Absoluto; a través de este sentimiento entramos en contacto con Dios y tomamos conciencia de su existencia. La religión no consiste, por tanto, en un complejo de verdades especulativas, sino en la oración, como «afectuosa unión de nuestra voluntad con la de Dios».

En un segundo tiempo, la inteligencia se esfuerza en traducir en representaciones conceptuales dicha experiencia del Absoluto. Mas estos conceptos, sistematizados en la teología, no pueden llegar sino a «aproximaciones de la verdad; son puros *símbolos* de la realidad religiosa», que tienen sólo una verdad práctica, en cuanto poseen aptitud para guiar nuestra conducta moral. Como el mundo religioso no se descubre sino progresivamente, el conocimiento que de él formamos es una revelación, constituida por un fenómeno de intuición o de experiencia personal. En la obra *Entre Escila y Caribdis* se dice que la revelación pertenece más a la categoría de impresión que a la de expresión; que no es afirmación, sino experiencia. En la revelación no es Dios el que habla al hombre, sino es el hombre el que se habla a sí mismo (p.280-1). Todas las religiones presentan este fenómeno; los hombres más favorecidos por esta experiencia de revelación son los profetas, que existieron sobre todo en Israel y cuya tradición ha sido recogida y amplificada en la Iglesia. Mas sus doctrinas no representan la verdad absoluta, por su misma condición de expresiones *simbólicas* y aproximativas, que pueden ser erróneas. Tyrrel distinguía en las fórmulas dogmáticas doble verdad: una verdad intelectual, de suyo relativa y mudable, pues pertenece al mundo de los fenómenos y no alcanza la naturaleza de las cosas, y otra verdad religiosa, dada en el sentimiento religioso, parte esencial e inmutable del hombre. Y al catolicismo oficial reprochaba el haberse arrogado el postulado de la infalibilidad como propia de la jerarquía, cuando el criterio supremo de la doctrina reside en el *consensus fidelium*, sujeto de la experiencia religiosa y que debe hacer progresar la vida cristiana.

Una influencia importante en el movimiento modernista tuvo el barón FEDERICO VON HÜGEL (1852-1925), hijo de un diplomático austríaco y de madre escocesa, que habitaba en Londres y hacía frecuentes viajes a París y Roma. Muy dado a las ciencias eclesiásticas, exégesis y filosofía religiosa, a un conocimiento de la literatura católica de los diversos países añadía el de las personas. Fue el confidente e iniciador de Tyrrel en las obras del modernismo, amigo y fiel defensor de Blondel y Loisy, agente estimulador y de enlace entre los modernistas franceses

rell, W. L. Sullivan (Nueva York 1967). De él hablan también todas las obras generales y todas las revistas del período modernista. Parece sólidamente probada la falta de profundidad en su formación filosófica y su insensibilidad a los problemas metafísicos.

e italianos por su estrecha correspondencia con varios de sus personajes. Pese a sus simpatías con los modernistas y la protección que les dispensaba, no llegó a abdicar como ellos de su catolicismo y más tarde retornó a buen camino, abandonando todo apoyo a los modernistas [6].

EDUARDO LE ROY (1870-1954), el filósofo laico, bergsoniano y evolucionista, aparece también como promotor importante, en el plano ideológico, del modernismo. De su pensamiento y sus obras se ha dado breve cuenta en el capítulo sobre Bergson. Entró en la controversia con el artículo *Qu'est-ce qu'un dogme?*, publicado en *La Quinzaine* (abril 1904), en que lanzó su interpretación pragmatista de los dogmas, que tuvo profunda repercusión. El trabajo lo reprodujo, con la respuesta a las objeciones, en la obra *Dogme et critique* (París 1907, puesta en el mismo año en el *Indice)*, completada con *Le problème de Dieu* (París 1907).

Desde su vitalismo intuicionista, Le Roy sostenía que es al pensamiento intuitivo de la *pensée-action*, esto es, a la inmediata experiencia espiritual propia de la vida moral, adonde hay que acudir para alcanzar la verdad religiosa. La existencia de Dios es indemostrable por cualquier tipo de razonamiento intelectualista, carente en su sistema de toda validez, y sólo es alcanzable por una cierta intuición. Creyendo constatar una aversión irreductible del pensamiento moderno hacia la fe católica, atribuía su causa a las demostraciones de la estéril especulación tradicional. Se imponía, pues, la revisión del concepto extrinsecista del dogma. Como expresión de un enunciado intelectual, el dogma sería impensable, sea porque se pretende imponerlo en nombre de una autoridad pura, sea porque es concebido en función de unos esquemas racionalistas o que encierra antropomorfismos que repugnan al espíritu moderno. Es preciso, por tanto, poner la esencia del dogma no en su significación especulativa, sino en su aspecto práctico y moral. Desde el punto de vista teórico, el dogma contiene sólo un mínimum de afirmación necesaria para justificar la conducta. Su verdadero sentido sería de orden práctico, de dirigir la acción y no de explicación intelectual. Así en los ejemplos por él aducidos de la personalidad de Dios, la divinidad de Cristo o la eucaristía; para la razón, estos dogmas presentan antinomias irreductibles. Deberá, pues, entenderse su significado en cuanto que debemos comportarnos para con Dios como si fuera persona, para con Jesús como si fuera viviente y presente en la eucaristía.

Tal interpretación pragmatista de los dogmas, en que el valor intelectual de la revelación quedaba negado o al menos subordinado a la vida moral, provocó verdadera tempestad de divisiones y controversias en el clima católico francés. Parece, además, que el pragmatismo de W. James, tan simpatizante con Bergson y su escuela, tuvo también influencia en las ideas de los modernistas, que aceptaron de plano sus teorías de la experiencia religiosa originada del fondo de la subconsciencia.

Dos abates franceses, muy ligados a Loisy, juegan también papel importante en el surgir de la crisis modernista. ALBERT HOUTIN, historiador, que escribió más tarde la historia del modernismo antes citada y relató

[6] **Bibliografía:** M. NÉDONCELLE, *La pensée religieuse de F. von Hügel* (París 1935); M. DE LA BÉDOYÈRE, *The Life of baron von Hügel* (Londres 1951); J. STEINMANN, *F. von Hügel, sa vie, son oeuvre et ses amis* (París 1962).

el proceso de su apostasía en su autobiografía [7]. En sus estudios de crítica histórica cree encontrar contradicciones entre su ciencia y la fe. Piensa, sin embargo, poder conciliarlas y se siente todavía católico con la esperanza de que la Iglesia llegará, en lenta evolución y bajo la influencia del Espíritu, a una verdadera transformación de los dogmas, de la moral y de los ritos, conforme con las exigencias de los tiempos. En esta época conoce a Loisy y se adhiere con entusiasmo a sus ideas, haciéndose su amigo y confidente, pues éste le encargó la redacción de su biografía. Más tarde describirá esta etapa como el período en que anduvo sumido en «las quimeras del modernismo». En 1902 publica su tendenciosa obra *La Question biblique chez les catholiques de France au XIX[e] siècle*, que le merece la censura de su obispo y al año siguiente es puesta en el *Indice* con las obras de Loisy. Entonces se produce en él un cambio radical y decide que es imposible un entendimiento con la Iglesia. Mantendrá la creencia en un Dios personal, en la inmortalidad del alma y en el libre albedrío; pero toda fe en Cristo, en los sacramentos y en la Iglesia como realidades sobrenaturales había desaparecido. Así quedó marcada su ruptura a la vez con la Iglesia y con el modernismo. Su decepción fue inmensa cuando Loisy le declaró, en 1907, al confiarle la redacción de la biografía, que «desde hacía veinte años ya no creía ni en Dios personal, ni en lo divino impersonal, ni en la vida futura o el libre albedrío, y que nada espiritual existía para él» [8]. Es por lo que lanzó después tan duros reproches contra Loisy y los suyos, pues «no se imaginaba que muchos de entre ellos fueran ateos o escépticos». Su aspiración en adelante será un «teísmo cristiano», una nueva religión natural de la humanidad, que nacería como fruto de la transformación de la más grande de las religiones, el catolicismo. Por esta idea lucharía el resto de sus días, aunque decepcionado y aislado.

El sacerdote JOSÉ TURMEL (1860-1940), especializado después en la historia de los dogmas, relató él mismo cómo perdió la fe a los veintiséis años, cuatro años después de su ordenación sacerdotal, a consecuencia de sus estudios en la crítica bíblica. Un día, al tomar el breviario para rezar, lo arrojó fuera bajo la fuerte impresión de que la Biblia está llena de imposturas, y tomó la decisión irrevocable de expulsar de sí toda la fe en la dogmática cristiana, que «reposa sobre la nada», y hasta la misma fe en Dios creador del cristianismo. Para evadirse del horror al vacío dejado, se entregó desde entonces (1886) a una admiración entusiasta por la ciencia moderna y sus prodigios. En adelante, su aspiración se dirigirá a fomentar el progreso humano por el desarrollo de la ciencia. Pero la Iglesia, pensó, es su enemiga natural y un obstáculo que hay que combatir. Adoptó desde entonces una táctica de disimulación parecida a la de Loisy, manteniendo una apariencia de hijo fiel de

[7] OBRAS: Además de la citada y de la vida de Loisy, escribió *Histoire du modernisme catholique* (París 1913); *La Question biblique au XIX[e] siècle* (París 1902); *Mon expérience:* I. *Une vie de prêtre* (1867-1912). II *Ma vie laïque* (1912-1926). *Documents et souvenirs* (2 vols., París 1926, 1928)

[8] En *A. Loisy. Sa vie, son oeuvre* (París 1960) p.157-8. Cf. *Ma vie laïque*, cit., p.260: «Los jefes del modernismo fueron tácticos, orgullosos, ávidos del ruido y del reclamo, preocupados de su bienestar. En total, en toda la historia de la Iglesia no conozco herejía cuyos jefes hayan sido menos heroicos» Esta imagen de los corifeos modernistas es muy parecida a la descripción que de ellos hace la encíclica de Pío X.

la Iglesia, de historiador avanzado, pero de cuya ortodoxia no se dudaba. Escribió una recensión muy elogiosa de la obra de Loisy, de cuyo trato y orientación más tarde se separó, juzgando imposible la transformación de la Iglesia al ideal de la ciencia moderna. Por su parte comenzó a publicar numerosos escritos bajo seudónimo, en los que atacaba violentamente todo aspecto de realidad sobrenatural, y, guardando las apariencias, suscribió incluso el juramento antimodernista. Sólo más tarde, en 1930, al revelarse autor de tales escritos, recayó sobre él la excomunión y la separación de la Iglesia [9].

Los corifeos del modernismo realizaron una labor muy activa de propagación de sus ideas en numerosas revistas, en folletos anónimos y hojas clandestinas, favorecidos por el eco de la prensa diaria, en que se mostraron muy activos los protestantes Pablo Sabatier y Lilley. Buena parte del clero juvenil les admiraba y seguía, bajo la fascinación de su renombre de sabios y de la novedad de sus doctrinas. Se distinguieron como defensores de los modernistas el obispo de Albi, Mons. Mignot, amigo y confidente de Loisy, y los abates Morel, Venard, Birot y Frémont. La agitación se extendió cuando los teólogos ortodoxos se les enfrentaron en duras controversias desenmascarando sus errores. La efervescencia, que los historiadores del movimiento relatan en todos sus detalles, llegaba a su punto culminante cuando, en 1907, sobrevino la condenación pontificia.

En Italia, el movimiento modernista obtuvo notable extensión, si bien le faltaba originalidad, pues se desarrolló bajo la influencia francesa e inglesa, traduciendo y divulgando las doctrinas de sus representantes. Se inició en el grupo de sacerdotes demócratas que protagonizaron un movimiento de modernismo social y a la vez de renovación de la Iglesia y de sus estudios religiosos. Un primer foco lo suscitó en Bolonia RÓMULO MURRI (1870-1944), fundador del periódico *Cultura Sociale* (1897) y de la «Liga Democrática Nacional», que reunió en torno a sí colaboradores y adeptos, los cuales esbozaron un programa llamado «Modernismo político». Más importante fue el grupo formado en Florencia por SALVADOR MINOCCHI (1869-1943), quien fundó la revista *Studi religiosi* (1901) para la iniciación en los resultados de la ciencia moderna. En ella colaboraron los principales complicados en la crisis modernista. Minocchi representaba en el grupo la crítica bíblica, secundado por M. FRACASSINI y G. BUONACCORSI; el barnabita G. SEMERIA se ocupaba de los orígenes cristianos, y pronto se sumó a ellos el joven E. BUONAIUTTI, tratando de filosofía religiosa. Todos ellos se adhirieron, en uno u otro grado, a las doctrinas modernistas, asimilando las ideas de sus corifeos ultramontanos y propagándolas en diversas publicaciones, que la prensa diaria se encargaba de agitar.

La mayor divulgación del modernismo se debió al filósofo y novelista ANTONIO FOGAZZARO (1842-1911) con su novela *Il Santo* (Milán 1906, comentada entre nosotros por Ortega y Gasset). Nutrido pri-

[9] OBRAS: *Comment j'ai donné congé aux dogmes* (Herblay 1935); *Comment l'Eglise romaine m'a donné congé* (Herblay 1937). Su obra principal es una amplia *Histoire des dogmes* (3 vols., París 1933). Cf. S. SARTIAUX, *J. Turmel, prêtre, historien des dogmes* (París 1931); E. DUJARDIN, *Grandeur et décadence de la critique. Le cas de l'abbé Turmel* (París 1931).

mero en las ideas positivistas y del evolucionismo darwiniano, se empeñó en un ideal de posible armonía entre su fe y la ciencia moderna. La lectura de Tyrrel y Loisy motivó su adhesión al movimiento modernista, cuyas ideas expresó de manera popular en su novela, la cual trataba de ser un manifiesto programático de reforma religiosa en sentido místico y liberal. La obra fue puesta en el *Indice* y Fogazzaro se sometió, aunque volvió a sus teorías místicas heterodoxas en otra novela, *Leila* (Milán 1911), también prohibida.

A raíz de la condenación del modernismo, Minocchi fue suspendido *a divinis* (1907) y Murri recibió excomunión. Ambos rehusaron someterse y abandonaron ruidosamente el estado clerical, si bien Murri, después de larga actividad científica con múltiples publicaciones en que expresaba sus ideas modernistas de un cristianismo espiritual de cierta inspiración idealista, al final retornó a la Iglesia. El modernismo italiano, que se dispersó pronto, se prolongó aún en el más famoso de sus representantes, el sacerdote ANTONIO BUONAIUTTI (1881-1946). Comenzó éste muy pronto a colaborar en la revista de Minocchi, pasando en 1905 a la dirección de la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, iniciada en Roma por el P. Buonaccorsi. En torno a ella reunió un activo grupo de clero propagador del modernismo, cuyas ideas se había plenamente asimilado con la lectura de Harnack, Loisy y Tyrrel. De este modo participó vivamente en la crisis modernista. Tras la aparición de la encíclica *Pascendi* publicó, anónimo, *Il programma dei modernisti* (Turín 1907), famoso manifiesto de sus doctrinas que circuló pronto en versiones francesa e inglesa. En él trató de oponerse a las acusaciones del Papa, intentando mostrar por San Agustín y Santo Tomás que tales innovaciones no eran heréticas, pues prolongaban la dirección tradicional; pero indirectamente confirmaba, al aceptarlas, la veracidad de las afirmaciones y atribuciones pontificias. Un nuevo anónimo, *Lettere di un prete modernista* (Roma 1908), causó aún mayor conmoción y provocó la excomunión contra él, que de nuevo le fue reiterada al publicar el artículo *Le esperienze fondamentali di Paolo* (en *Religio*, 1920).

En estos escritos, Buonaiutti, aun aceptando el substrato común de ideas modernistas, enunció una concepción propia de la vida y de la religión esencialmente pragmatista, que contiene una mezcla mal combinada de ideas dispares tomadas de Harnack, Loisy, Tyrrel, de W. James y del socialismo en boga. La religiosidad, que asciende desde el inconsciente, es una actitud del espíritu, consistente en la esperanza de un porvenir colectivo mejor, nacido del alma de las masas populares y que transforma el orden de las cosas existentes con nuevos revestimientos ideológicos y formas políticas para crear, sobre las ruinas, una nueva sociedad. Así entremezclaba la doctrina modernista con extrañas utopías en que el socialismo venía a ser el heredero del Evangelio para la regeneración espiritual de la humanidad.

Después del fracaso del modernismo, Buonaiutti, que obtuvo en 1915 la cátedra de Historia del Cristianismo en la Universidad de Roma, abandonó su ideario modernista y continuó publicando y escribiendo numerosas obras sobre historia del cristianismo y filosofía de la religión, entre las que destacan *L'essenza del cristianesimo* (Roma 1922), *Verso la*

luce (Foligno 1924), *La vita dello spirito* (Roma 1948), *Misticismo medioevale* (Pinerolo 1928). Bajo diversas influencias, pasó por distintas etapas en su concepción de un cristianismo naturalista como religión del espíritu, en el centro de la cual se encontraría la exigencia de la vida social. La inseguridad de su pensamiento en constante fluctuación aparece en su actitud frente a la filosofía tomista, que primero combatió, luego la volvió a admitir, para rechazarla después y retornar finalmente a la reafirmación de su valor. En la fase final incidió de lleno en el inmanentismo de la experiencia religiosa, como un sentimiento prerracional que brota del fondo de la subconsciencia y evoluciona en las diversas conceptuaciones intelectuales, bajo la influencia del protestante liberal Rudolf Otto, cuya obra *Das Heilige* (Breslau 1917) había traducido al italiano (*Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al naturale,* Bolonia 1926). Es, por otra parte, la obra clásica que más ha influido en la moderna fenomenología religiosa de las corrientes agnosticistas. Así retornó a los primeros supuestos del modernismo.

En Alemania se ha de mencionar, por fin, cierta infiltración, aunque muy parcial, del modernismo. La situación doctrinal era entonces serena en los medios católicos, y solamente algunas publicaciones liberales hicieron favorable acogida a las obras de Loisy. Los intentos reformistas fueron más bien autónomos, de pequeños grupos que no llegaron a tener mucho crédito, salvo el movimiento del llamado *Reformkatholizismus,* que fundó una «Sociedad para el progreso de la religión y la civilización» (1904) y que mantuvo en el mundo laico las tradiciones liberales y antirromanas del historiador renano F. Kraus. Exponentes más importantes de este modernismo alemán fueron K. GEBERT, que propuso una filosofía religiosa adaptada al subjetivismo kantiano, y TH. ENGERT, que en un ensayo dio su adhesión a las tesis más radicales de la crítica bíblica. Pero no pasaron de ser figuras secundarias, ni tuvieron eco.

Síntesis de la doctrina modernista.—La penetración de las doctrinas modernistas se había extendido peligrosamente y constituía una crisis en la Iglesia, que amenazaba a todo el mundo católico. Y el Magisterio de la Iglesia debía intervenir. Además de las prohibiciones de las obras más salientes, puestas en el *Indice,* se sucedieron las intervenciones de los obispos prohibiendo diversas revistas y grupos modernistas, en especial «Una alarma del episcopado italiano contra el reformismo religioso» (Génova 1906). Pero el movimiento seguía extendiéndose. En el momento álgido vino la condenación solemne de la Iglesia universal con dos documentos históricos: Uno es el decreto *Lamentabili,* del Santo Oficio (julio de 1907), en que se reprobaban 65 proposiciones como «errores de los modernistas», abarcando el amplio espectro de sus teorías. Meses después vino la decisiva encíclica *Pascendi,* de Pío X (8 de septiembre de 1907), que exponía y reprobaba «las falsas doctrinas de los modernistas». Más tarde con el «motu proprio» *Sacrorum Antistitum* (10 de septiembre de 1910), llamado el juramento antimodernista, Pío X zanjaría eficazmente la difusión del modernismo en los medios eclesiásticos.

La encíclica *Pascendi*[10] contiene una extensa exposición, a la vez que reprobación, de los errores modernistas. Representa no sólo un documento doctrinal de carácter teológico, sino también un documento científico y filosófico notabilísimo, porque en él se contiene la *primera sistematización* de las ideas modernistas, una formulación de las mismas en síntesis coherente, desde sus presupuestos filosóficos hasta las últimas consecuencias, que el mismo Gentile llamó «magistral exposición y crítica magnífica»[11]. Tal conjunto doctrinal, ningún modernista lo había sostenido en sus propios términos. Las ideas se hallaban dispersas en las obras históricas, ensayos, artículos y hojas clandestinas. Y además, como dice el preámbulo de la encíclica, los modernistas trataban de disimular su alcance de mil modos o infiltrarlas entre doctrinas sanas, con lo que habían sorprendido a muchos incautos. Por eso era preciso desenmascarar todos sus errores, exponiéndolos de un modo explícito y en su conjunto lógico y general, con abstracción de sus particulares defensores. No presenta, pues, la imagen de un modernismo convencional, como muchos contrarios le acusaron. El mismo Loisy señaló las fuentes de la encíclica en sus escritos, en los de Tyrrel y Le Roy, a los que había que añadir los de Buonaiutti.

Cabe, pues, esbozar breve resumen del pensamiento modernista desde la exposición de la encíclica. Esta ordena su estructura sistemático-expositiva procediendo por los distintos aspectos o «personas» que el teórico modernista reviste, que divide en siete: el filósofo, el creyente, el teólogo, el histórico, el crítico, el apologista, el reformador. El primero es el filósofo, por lo que el fundamento de todos los errores modernistas está en su filosofía. De éste nos ocupamos especialmente.

1) *El agnosticismo* es el primer fundamento de la filosofía religiosa modernista. Es el punto de partida o presupuesto negativo. Tal agnosticismo procede, como es notorio, de la crítica de Kant, que ha confinado el conocimiento de la razón teórica al mundo de los fenómenos. Pero está afirmado y supuesto en todas las corrientes subsiguientes del positivismo, fenomenismo y empirismo puro, que aquí van englobadas. «La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen y tal como ellas precisamente aparecen, no tiene ni el poder ni el derecho de franquear sus límites. Por tanto, ni es capaz de elevarse hasta Dios ni puede conocer su existencia aun por las cosas que se ven» (DENZ. 2072). Tal agnosticismo implica la negación de la metafísica de las causas últimas, y que Dios no puede demostrarse por pruebas racionales en virtud del principio de causalidad. Queda, pues, eliminada la *teología natural* y con ello se ha cerrado el paso a la *revelación externa*, porque se niegan los *argumentos de credibilidad*. «Todo eso lo suprimen los modernistas y lo relegan al *intelectualismo*, sistema—dicen—ridículo y de mucho tiempo muerto.» El anti-

[10] *Encycl. «Pascendi dominici gregis»*. ASS 40 (1907) p.596ss; DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* n.2071-2109 (vers. esp., Barcelona 1959) p.481-507. Citamos por esta edición y versión española, que contiene todavía íntegro el texto de la parte expositiva, y seguimos su numeración. En las ediciones siguientes, desde la 32.ª (DENZINGER-SCHÖNMETZER), se ha reducido el texto al mínimo y eliminado algunos números, introduciendo paralela la nueva numeración.

[11] G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (Bari 1909) p.63.

intelectualismo, negador de la filosofía escolástica, era en efecto el clima propio, inspirado por Bergson, W. James y Blondel, en que los modernistas se movían.

La ciencia y la historia deberán ser, por tanto, ateas, pues en sus dominios «no puede haber lugar más que para los fenómenos, desterrado totalmente Dios y todo lo divino». El Papa imputa ya este primer sofisma a los modernistas, pues del agnosticismo sólo se deriva que Dios es ignorado, no tal «ateísmo científico e histórico» y la negación de toda intervención de Dios en la historia (DENZ. 2073).

2) *El principio de la inmanencia vital* es el segundo fundamento, y éste positivo, del sistema. Cerrada la puerta a la filosofía racional y, por tanto, a la revelación exterior, los modernistas buscan otra vía para salir del agnosticismo y fundar la religión. Si no se da fuera del hombre, hay que encontrarla dentro de él, pues «la religión, sea natural, sea sobrenatural, como otro hecho cualquiera, tiene una explicación». Pero la religión es una forma de vida, y «el primer movimiento de todo fenómeno vital brota de cierta *indigencia* o *impulso*», que ha de ponerse en cierto movimiento del corazón (origen del vivir) «y se llama *sentimiento*». La inmanencia vital se trueca así en «inmanencia religiosa» (DENZ. 2074).

3) Mas como el objeto de la religión es Dios, «*la fe,* principio de toda religión, debe situarse en *cierto sentimiento íntimo que nace de la indigencia de lo divino*» (ibid.). Sentimiento oscuro, que no pertenece aún a la conciencia, pues brota del alma inclinada a la religión sin que preceda juicio alguno, por lo que tiene su raíz oculta en la *subconsciencia.* Al salir a la conciencia, encuentra los límites de la ciencia y la historia, que le cierran las barreras al conocimiento de la realidad. El sentimiento de la fe se dirige entonces a lo *incognoscible.* Tal es el principio del *fideísmo.* «En conclusión, el sentimiento religioso, que por medio de la *inmanencia vital* brota de lo oscuro de la *subconsciencia,* es el germen de toda religión y da la razón de todo su contenido» (DENZ. 2077). Tal es el origen y «arcano principio» de cualquier religión, incluida la religión sobrenatural y católica, que procede por vía de lento desenvolvimiento según el progreso de la vida humana, «puesto que no nació de otro modo que por el proceso de la inmanencia vital en la conciencia de Cristo, hombre de naturaleza privilegiada» (ibid.).

4) *La fe del creyente* tiene el mismo origen que esa fe religiosa común. Si bien el filósofo admite la realidad de lo divino como objeto de la fe, al estar ésta confinada al ámbito de los fenómenos, evade la afirmación de si esa realidad está fuera del sentimiento. Mas el creyente modernista sostiene con certeza que la realidad de lo divino existe realmente en sí. Esta afirmación se funda «en la *experiencia particular* de cada hombre». Y se explica porque «en el sentimiento religioso se reconoce *cierta intuición del corazón* por la que el hombre alcanza, sin intermedio alguno, la realidad de Dios y adquiere tal persuasión de su existencia y de su acción, que aventaja toda persuasión de la ciencia» (DENZ. 2081). Esta experiencia «es superior a cualquier experiencia racional». La religión fideísta del sentimiento se confunde, pues, con el intuicionismo de la experiencia religiosa de W. James.

Mas el modernismo mantiene siempre el principio de la inmanencia vital, que es a la vez «inmanencia divina». La manera de entenderla es confusa y varia entre los modernistas, matiza luego el documento papal. Unos dicen que Dios está en el hombre como objeto y causa íntima, lo cual, bien entendido, sería recto. Otros sostienen «que la acción de Dios es una con la acción de la naturaleza», lo cual destruye lo sobrenatural. La explicación de otros «ofrece sospecha de sentido panteísta, cosa que responde mejor al resto de sus doctrinas» (DENZ. 2087). Más tarde argüirá que el principio de la inmanencia conduce, por fuerza, a no distinguir a Dios del hombre y, por tanto, al panteísmo (DENZ. 2108).

5) *La revelación* tiene su origen en el mismo sentimiento religioso, en esencial vinculación con la fe, pues si Dios es causa y objeto de la fe, la revelación viene también de Dios y versa sobre Dios. Pero toda ella se da *en la conciencia*, como un aparecer de Dios en el alma. El proceso lo describen así: «El incognoscible no se presenta a la fe como algo desnudo y aislado, sino íntimamente unido a algún fenómeno que, aunque pertenezca al campo de la ciencia o de la historia, en cierto modo traspasa sus confines», sea un hecho misterioso de la naturaleza, sea una persona excepcional. «Entonces la fe, atraída por lo incognoscible encerrado en el fenómeno, se apodera de él y lo penetra en cierto modo de su vida» (DENZ. 2076). De ahí deducen los modernistas dos principios: el de la *transfiguración*, por el que la fe, penetrando el fenómeno de su vida, en cierto modo lo transfigura, lo eleva sobre su condición natural y lo adapta a recibir la forma de lo divino; y el de la *desfiguración*, pues al mismo tiempo que la fe transfigura el fenómeno, lo desfigura o deforma, por cuanto que lo sustrae a sus condiciones de espacio y tiempo y le atribuye aquello que en realidad no tiene, especialmente si se trata de hechos ocurridos en épocas remotas.

El ejemplo clásico usado por los modernistas es el de la figura de Cristo. En fuerza del principio agnóstico, «la ciencia y la historia no descubren en Cristo más que a un hombre». Si hoy se presenta como Dios, es en virtud de la transfiguración operada por la fe, y a la vez de la deformación producida por la misma fe, que le ha atribuido hechos que no responden a su carácter y educación de israelita de su tiempo. Toca a la crítica histórica restituir a su realidad el Cristo de la historia, despojándole de ese revestimiento de la fe (DENZ. 2076).

6) *La elaboración intelectual* viene ahora a clarificar ese sentimiento religioso, aún prerracional, nacido de lo oscuro de la subconsciencia. Dios se presenta en el mismo de una manera muy confusa, casi indistinto del sujeto creyente. Para que aparezca distintamente, es necesario iluminarlo con un rayo de luz. Esto es obra del entendimiento, «a quien toca pensar y analizar y por el que el hombre traduce en ideas los fenómenos vitales que surgen en él, y luego los expresa con palabras. De ahí el dicho vulgar de los modernistas de que el hombre religioso tiene que *pensar* su fe» (DENZ. 2078). La función de la inteligencia es, por tanto, clarificar y distinguir el contenido oscuro del sentimiento, como un pintor que ilumina y restaura un cuadro desfigurado por los años.

7) *Los dogmas* constituyen el contenido de estas representaciones mentales o de la elaboración intelectual de la fe. El entendimiento elabora primero su fe por proposiciones espontáneas y vulgares, que son las fórmulas *primarias;* luego, mediante un trabajo de reflexión, deriva de aquella primera concepción otras proposiciones más distintas. Estas fórmulas *secundarias,* «cuando han sido sancionadas por el Magisterio supremo de la Iglesia, constituyen los *dogmas*» (ibid.).

La naturaleza de estos dogmas se descubre desde su doble relación al creyente, que «por ellas se da razón de su fe», y la fe misma, como mediación entre sujeto y objeto. Respecto de la fe, son nociones inadecuadas a su objeto, por lo que ejercen solamente una función de *símbolos.* Respecto del creyente, son simples *instrumentos* a través de los cuales cobra conciencia de lo divino que hay en él. Los dogmas, por tanto, y sus fórmulas, como meros símbolos, deben adaptarse al sentimiento religioso. Y como el sentimiento religioso «ofrece infinitos aspectos, pues su contenido es *lo Absoluto*» y el hombre mismo puede pasar de unas condiciones a otras, lógicamente se ha de afirmar que los dogmas son variables y mudables. Queda así el camino abierto a la *evolución del dogma,* que se hace necesaria por la evolución del sentimiento religioso y la evolución del hombre en que residen (DENZ. 2079). En virtud de la inmanencia vital, las fórmulas religiosas, para ser *vitales,* deben vivir de la misma vida del sentimiento religioso, y por ello es necesario «que la fórmula *primitiva* sea aceptada por la sanción del corazón y que el subsiguiente trabajo para la formación de las fórmulas *secundarias* sea hecho bajo la dirección del corazón. De aquí procede que, para que estas fórmulas sean vitales, deben mantenerse adaptadas tanto a la fe cuanto al creyente. Y si por cualquier causa cesa esta acomodación, pierden su primitivo significado y deben ser cambiadas». Los modernistas, por tanto, «pervierten la eterna noción de la verdad» (DENZ. 2080).

Por eso la encíclica reprocha a los modernistas el desprecio y escarnio de que hacen objeto a las fórmulas dogmáticas, a la vez que exaltan el sentimiento y la vida religiosas; con extrema audacia atacan a la Iglesia por aferrarse tenazmente a unas fórmulas dogmáticas que ya carecen de sentido, dejando que se diluya la religión misma. Otra consecuencia de este relativismo de la verdad dogmática y de su origen en la experiencia religiosa será *que todas las religiones son verdaderas,* y es lo que muchos modernistas, con mayor o menor claridad, sostienen. Porque el sentimiento religioso es siempre uno y el mismo; y la fórmula intelectual, «para ser verdadera, basta que responda al sentimiento religioso y al hombre creyente». Lo más que podrían sostener es que «la religión católica, por tener más vida, tiene más verdad» (DENZ. 2082-83). «La verdad no es más inmutable que el hombre mismo, pues se desenvuelve con él, en él y por él» (Decreto *Lamentabili* 58: DENZ. 2058). Y como se identifican verdad y vida, «todas las religiones que existen son verdaderas, pues de lo contrario no vivirían» (DENZ. 2083).

La teología, como explicación y elaboración de los datos de la fe y sus fórmulas dogmáticas, sigue los mismos principios de la *inmanencia* y el *simbolismo,* sentados por la filosofía religiosa. «El filósofo enseña

que el principio de la fe es inmanente; el creyente añade que este principio es Dios. El teólogo concluye: Luego *Dios es inmanente al hombre.* Por otra parte, para el filósofo es cierto que las representaciones del objeto de la fe son simbólicas; para el creyente es igualmente cierto que el objeto de la fe es Dios en sí mismo. El teólogo, en consecuencia, colige que «las *representaciones de la realidad divina son simbólicas.* De ahí el simbolismo teológico» (DENZ. 2087). Y a todas las formulaciones teológicas habrá de atribuirse esta misma significación simbólica, como expresiones inadecuadas de lo divino, que además habrán de adaptarse a las nuevas necesidades y nuevas concepciones del sentimiento religioso que se forman por evolución constante de las condiciones psicológicas e históricas de los hombres y de los pueblos.

9) *La Iglesia,* para el modernismo, nada tiene de institución divina, sino que «ha emanado vitalmente de la *colectividad* de las conciencias». El origen de la misma responde a una doble necesidad: la del creyente particular, que ha alcanzado una experiencia especial y se siente impulsado a comunicar a otros su fe, y la de la *colectividad,* donde la fe se ha hecho común, por lo que se reúnen sus miembros en sociedad para conservar, aumentar y propagar el legado común. Es la virtud que atribuyen los modernistas a la *experiencia original* con la ayuda de su formulación intelectual, que, además de ser *representativa,* tiene una fuerza *sugestiva* de excitar el sentido religioso, tal vez adormecido, y propagarlo a los demás por la predicación y transmisión oral o escrita, en que, según ellos, consiste la *tradición* (DENZ. 2083).

De ahí la nueva definición: «La Iglesia es el producto de la *conciencia colectiva* o reunión de las conciencias individuales que, en virtud de la permanencia vital, dependen de algún primer creyente; en el caso católico, de Cristo». Necesita sin duda de una autoridad, disciplinar, dogmática, cultural. Antes se creía que esa autoridad venía de fuera, inmediatamente de Dios, y por eso «se la tenía por *autocrática.* Pero esa idea está hoy envejecida». La autoridad, como la Iglesia misma, emana de la colectividad, y a ella debe estarle sometida. Pero en esta época en que la libertad ha alcanzado su más alta cima, la conciencia pública ha introducido en el Estado el régimen democrático. Y como la conciencia es una en el hombre, la Iglesia «debe también usar de las *formas democráticas»* si no quiere caer en la tiranía y acarrear su propia ruina (DENZ. 2091). Esto ha de aplicarse sobre todo a la autoridad doctrinal o del magisterio, que nace de las conciencias individuales, depende de ellas y «debe doblegarse a las formas populares». Por lo tanto, es un abuso y hasta tiranía de la potestad de la Iglesia prohibir a las conciencias de los individuos la libre profesión de sus convicciones espontáneas, «cerrar el camino a la crítica para que impulse el dogma hacia la necesaria evolución», prohibir un libro sin conocimiento del autor y sin discusión alguna, etc. El súbdito católico ha de seguir su propia libertad, aunque por otra parte debe mostrar el debido respeto y obediencia a la autoridad (DENZ. 2091). Y, desde luego, la Iglesia, cuyo terreno es sólo lo espiritual, ha de estar separada del Estado y no debe injerirse con sus doctrinas en los asuntos temporales (DENZ. 2092).

10) *Las relaciones entre la fe y la ciencia,* en la que se comprende también la historia, han de ser de mutua independencia; ambas deben seguir caminos paralelos, sin que entre ellas hayan de mediar conflicto e interferencias. Porque el objeto de ambas es distinto y separado, y sus tareas son distintas. «La ciencia versa sobre los fenómenos, en que no hay lugar alguno para la fe; la fe, por su parte, versa sobre lo divino, que la ciencia de todo punto ignora.» Por eso, en las materias que son objeto de una y otra, como respecto de la vida histórica de Cristo, las dos procederán según sus propios métodos, aun llegando a afirmaciones opuestas, por lo que el modernista reviste en cierto modo doble personalidad. Así, a la pregunta de si Cristo hizo verdaderos milagros, si resucitó y subió a los cielos, o predijo el futuro, «la ciencia agnóstica lo negará, la fe lo afirmará. Pero de ahí no se seguirá contradicción alguna, porque uno lo negará como filósofo y según la realidad histórica; otro lo afirmará como creyente..., mirando la vida de Cristo en cuanto a su vez es vivida por la fe» (DENZ. 2084).

Pero, en el fondo, y como el hombre no sufre en sí la dualidad, el creyente siente la necesidad de conciliar su fe con la ciencia, de modo que no discrepe de la idea general que la ciencia ofrece sobre el universo. Así, «partiendo del principio de que la ciencia no depende en nada de la fe», llega al resultado de que la ciencia es libre de la fe, pero que la fe tiene que estar sometida a la ciencia, y ello por múltiples motivos: el principal, porque los hechos religiosos y sus formulaciones, abstrayendo del elemento divino que le añade la conciencia del creyente, «no traspasan el ámbito de los fenómenos y, por tanto, caen bajo el dominio de la ciencia» (DENZ. 2085).

Estos postulados los aplican los modernistas a toda su obra de crítica histórica de los libros sagrados y de los orígenes cristianos. Es pura astucia cuando recalcan que sus trabajos de investigación son absolutamente *objetivos.* «Su historia y su crítica respiran pura filosofía y van inferidas de principios filosóficos.» Estos son los anteriores presupuestos del *agnosticismo,* junto con las teorías de la *transfiguración* y *desfiguración* de los contenidos históricos. Como la historia, lo mismo que la ciencia, se ocupan sólo de los fenómenos, «Dios y toda intervención divina en lo humano pertenecen solamente a la fe. Por tanto, si se presenta algo que consta de doble elemento, divino y humano, como son Cristo y la Iglesia, los sacramentos y hechos similares, hay que partirlo, de modo que lo humano se dé a la historia y lo divino a la fe. De ahí la distinción común entre los modernistas del *Cristo histórico y el Cristo de la fe,* la *Iglesia histórica y la Iglesia de la fe,* los *sacramentos de la historia y los sacramentos de la fe* y otras similares» (DENZ. 2096).

Todo el método crítico de los modernistas procede de estos presupuestos filosóficos. Sus estudios históricos sobre los evangelios realizan una cuidadosa obra de desmembración y criba de los documentos: todo lo maravilloso en la figura de Cristo, lo que supera las condiciones psicológicas y de educación de un hombre de su tiempo, son adiciones, extrapolaciones relegadas a la historia de la fe; lo restante es lo que pertenece a la historia *real.* «Y la historia de la fe la oponen a la historia *real.* De ahí, como se ha dicho, un doble Cristo: uno real, otro

que *no existió* jamás realmente, sino que pertenece a la fe; uno que vivió en determinado lugar y en cierta época, otro que sólo se halla en las pías imaginaciones de la fe, como el que presenta el evangelio de San Juan» (DENZ. 2097). «En la historia que llaman *real* afirman que Cristo no fue Dios ni hizo nada divino; como hombre, sólo hizo y dijo lo que ellos le conceden hacer o decir, en relación a su tiempo» (DENZ. 2096). Es el mismo método disgregador que aplican a la crítica textual de los documentos de la Biblia, en especial de las epístolas, siempre siguiendo la misma ley arbitraria de la evolución de la conciencia religiosa y de las necesidades que surgieron en la Iglesia. «Todo es aquí *apriorismo*, y apriorismo que, por cierto, está chorreando herejías» (DENZ. 2099). Y, naturalmente, desaparece en tal contexto la doctrina de la inspiración de los libros sagrados, que según los principios modernistas se reduce a «una colección de experiencias privilegiadas» (DENZ. 2090).

Tal es el cuadro ideológico, lógicamente encadenado, que la encíclica pontificia traza del sistema o cuerpo de doctrinas modernistas en sus principales extremos, y que va reprobando con las más duras expresiones. Todavía continúa con sus teorías en materia apologética y sus presupuestos de reforma de la Iglesia en su régimen, en su enseñanza, en su culto e instituciones autoritarias (donde no falta la propuesta de abolición del celibato, del Santo Oficio y de la censura del *Indice).* El documento, eminentemente doctrinal, supone la reprobación de las más salientes aserciones erróneas o tesis particulares de los modernistas, tomadas textualmente de sus obras. Una condenación más particular de las distintas proposiciones erróneas se había dado en el decreto *Lamentabili.*

Las doctrinas modernistas contenían, en rigor, una *reinterpretación* global del cristianismo, en la que desaparece todo lo sobrenatural y hasta la misma realidad divina. No es extraño que el Papa concluya calificando el modernismo como «un resumen de todas las herejías» *(ut omnium haereseon collectum:* DENZ. 2105). Y que por «múltiple camino esta doctrina lleva *al ateísmo y a destruir toda religión.* El primer paso por esta senda lo dio el error de los protestantes; sigue el error de los modernistas y próximamente vendrá el ateísmo» (DENZ. 2109).

La historia del modernismo tiene una gran vigencia actual. Si bien fue cortado este movimiento entonces por la actuación enérgica de Pío X, los supuestos de su filosofía religiosa, agnóstica e inmanentista, y de su criticismo radical de las fuentes e instituciones cristianas, rebrotan muy activos en el pensamiento actual y en el interior de la Iglesia, dando lugar a continuas y erróneas reinterpretaciones de la verdad cristiana.

CAPITULO IX

El sociologismo francés

Volvemos de nuevo a la transición del fin del pasado siglo y primeras décadas de éste para rencensionar otra corriente doctrinal en el campo sociológico, la cual marca los comienzos del florecer vertiginoso que está recibiendo la sociología científica en todo el siglo XX. Es la escuela sociológica francesa de Durkheim y su grupo.

Vimos en el anterior volumen de esta obra (t.V c.5-8) la fundación de la «sociología positiva» por Comte y el posterior desarrollo que obtuvo esta disciplina por obra de Spencer, desde la misma base positivista y en la dirección del evolucionismo organicista. A ellos se vincula estrechamente Durkheim con su teoría sociológica y sus esfuerzos por desarrollar el estudio de las sociedades según los métodos positivos, estableciendo un amplio marco para el análisis de los sistemas sociales que ha sido fundamental desde entonces para la sociología y otras ramas con ella relacionadas, como la moral y antropología. Su concepción sociológica fue llamada, ya por sus discípulos, *sociologismo,* porque erige lo social en un absoluto, en un principio general de explicación de todos los productos del espíritu humano, radicalizando aún más el positivismo filosófico de Comte. La moral, la religión, la cultura y ciencias del espíritu serían producto del medio social y nacerían de la sociedad en cada etapa evolutiva de las organizaciones sociales.

EMILIO DURKHEIM (1858-1917) *. Es el fundador de esta corriente y su exponente principal, que llegó a reunir una verdadera escuela sociológica francesa en torno suyo.

Vida y obras.—Nació en la ciudad de Épinal, no lejos de Estrasburgo. Sus padres eran judíos y algunos de sus antepasados fueron rabinos.

* **Bibliografía:** G. DAVY, *Durkheim. Choix de textes avec étude du système sociologique* (París 1911); M. BRUNSCHVICG, *E. Durkheim*, en *La Littérature française contemporaine*, III (París 1926); C. F. GEHLKE, *E. Durkheim's Contribution to Sociological Theory* (Nueva York 1915); R. LACOMBE, *La méthode sociologique de Durkheim* (París 1926); C. RICHARDS, *L'athéisme dogmatique en sociologie* (París 1923); E. MARIKA, *E. Durkheim. Soziologie und Soziologismus* (1932); S. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie* (París 1911; 3.ª ed. 1923); T. PARSONS, *The Structure of Social Action* (Chicago 1949); J. VIALATOUX, *De Durkheim à Bergson* (París 1938); H. ALPERT, *E. Durkheim and His Sociology* (Nueva York 1939); CH. PETERSON, *E. Durkheim. Ein Historisch - kritisch Studie* (1944); E. BENOÎT-SMULLYAN, *The Sociologism of E. Durkheim and His School*, en H. E. BARNES, *An Introduction of the History of Sociology* (Chicago 1948); A. A. GOLDENWEISER, *Religion and Society: History, Psychology and Culture* (Nueva York 1933); VARIOS, *Commémoration du centenaire de la naissance d'Émile Durkheim* (París 1960); G. AYMARD, *Durkheim et la science économique* (París 1962); N. S. TIMASHEFF, *La teoría sociológica* (México 1969); E. HALÉVY, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Nueva York-Londres 1952).

En realidad, se esperaba que también él fuera rabino, pero se tornó pronto agnóstico. Cursó sus estudios medios en la ciudad natal, y se trasladó luego a París, ingresando en 1879 en la Escuela Normal Superior, con otros alumnos ilustres, como Bergson, Jean Jaurès y Pierre Janet. En un principio estudió Filosofía, pero ya entonces sentía la gran preocupación por las aplicaciones sociales y políticas, que conservó toda su vida. Graduado en la Normal, fue designado para enseñar como profesor «agregado» Filosofía. Esto no satisfizo a su carácter rebelde, e inició su carrera académica enseñando Filosofía en diversos Liceos provinciales.

En 1885-86 se tomó un año de excedencia para estudiar en Alemania, donde quedó particularmente impresionado por los trabajos de Wundt y su concepción de la psicología de los pueblos, y donde obtiene también parcial conocimiento de Kant. Su vocación por la sociología debió de despertarse muy pronto, alimentada en el estudio de Comte, Spencer, Stuart Mill, del alemán Schäffle, del psicólogo francés Espinas (cuya obra fundamental, *Des sociétés animales,* aparecía en 1877) y de otras fuentes, puesto que todo el interés de su vida y todos sus trabajos fueron dedicados al tema sociológico. En 1887 comienza a enseñar en la Universidad de Burdeos, donde se crea para él una cátedra de Sociología, la primera de este género en Francia. Queda así ya fijada su vocación por la investigación sociológica y en esta etapa de Burdeos publica sus tres primeras obras.

En 1902 obtiene por fin la cátedra de Sociología y Pedagogía en la Sorbona, en la que permaneció el resto de su vida. Se dedicó intensamente a la enseñanza y a reuniones y actividades centradas en la investigación sociológica. Para ello fundó y dirigió hasta su extinción la importante revista *L'Année sociologique* (1896-1912). En torno a ella reunió un importante grupo de discípulos y colaboradores, despertando así especial interés por los estudios de sociología aplicada y especializada. La revista no sólo fue el órgano principal de la sociología francesa, sino que, gracias a ella, el influjo de su fundador fue decisivo, llegando a ser así el promotor de una escuela sociológica francesa. En los últimos años la vida de Durkheim se vio ensombrecida por los acontecimientos de la guerra europea, en que perdió a su único hijo en 1916 y buen número de sus discípulos. Los sufrimientos contribuyeron a ocasionar su muerte, que ocurrió de un ataque cardíaco, en 1917, a los cincuenta y nueve años.

Las obras de Durkheim no son numerosas, ni tampoco llegó a escribir un tratado sistemático de sociología, aunque su pensamiento en la producción dejada es bastante sistemático. Esta producción se contiene sustancialmente en las cuatro monografías por él publicadas: *De la division du travail social* (París 1893; 6.ª ed. 1950), que fue su tesis doctoral, *Les règles de la méthode sociologique* (París 1895; 15.ª ed. 1963), *Le suicide* (París 1896), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (París 1912; 5.ª ed. 1968). Entre las tres primeras y la última media un intervalo de quince años, en los que se entregó al estudio de los trabajos de Frazer y otros sobre las religiones primitivas y al examen del totemismo en las tribus de la Australia central, para la preparación de esta su obra madura. Asimismo publicó, entretanto, diversos trabajos y ar-

tículos en revistas. Destacan, sobre todo, *Représentations individuelles et représentation collectives*, que con *Détermination du fait moral* (1906) y *Jugements de valeur et jugements de réalité* (1911) forman el contenido de la colección póstuma, *Sociologie et philosophie* (París 1924, ed. de C. BOUGLÉ). Dejó también preparadas algunas lecciones de sus cursos, a las que sus discípulos dieron publicación posterior, *Éducation et Sociologie* (París 1922), *L'éducation morale* (París 1955), *Leçons de sociologie* (1950), *Pragmatisme et sociologie* (1955)[1].

Punto de partida. Los hechos sociales y el realismo social.—El pensamiento filosófico-sociológico de Durkheim se fundamenta en el positivismo de Comte, a quien reconoce y cita como su maestro. Su concepción de la filosofía es netamente positivista. No podemos conocer científicamente sino los fenómenos o hechos sensibles y sus leyes. La filosofía se reduce a la obra de clasificación y ordenación en síntesis generales de las diversas ciencias, que son las que aportan el verdadero conocimiento. Quedan eliminadas del campo filosófico toda la metafísica, que se ocupa de entelequias abstractas, y toda filosofía que indague sobre causas superiores a las que se dan en la observación sensible, así como toda ciencia de la vida humana, individual o social, que pretenda desarrollar su conocimiento por análisis *a priori* de la naturaleza humana, independientemente de la experiencia. Pero Durkheim ha ido más allá, erigiendo la sociología positiva en sociologismo en cuanto que establece la primacía absoluta de lo social y hace de la sociedad misma principio generador de todas las ciencias del espíritu, que tendrían su origen en ella. La sociología sería la suprema ciencia positiva; tal puede llamarse el principio del positivismo absoluto.

Como su segundo gran maestro figura Spencer, de quien asume la concepción evolucionista y del organismo social. En esta teoría organicista de la sociedad recibe especial influencia no sólo de su colega A. Espinas, sino del alemán A. SCHÄFFLE, a cuya obra *Bau und Leben des sozialen Körpers* (4 vols., Tubinga 1875-78) se remite para explicar su bioorganismo social, aunque más atenuado. Pero la erudición de Durkheim es muy amplia y se nutre no sólo de autores ingleses y alemanes de la época, sino sobre todo de la tradición francesa. Sú formación,

[1] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *De la división del trabajo social* (Madrid 1928; Buenos Aires, Schapire, 1967); *El suicidio* (Buenos Aires, Schapire, s. f.; Madrid, Akal Editor, 1976); *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires, Schapire, 1965; Madrid, Ediciones Morata, 1974); *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires, Schapire, s. f.); *Educación y sociología* (Barcelona 1975); *Lecciones de Sociología Física de las costumbres y del Derecho* (Buenos Aires, Schapire, 1966); *El socialismo. Su definición, sus comienzos, la doctrina saint-simoniana* (Barcelona 1934; trad. de un artículo de 1893).

se dice, es indudablemente francesa. Incluso nota algún autor que su teoría del «realismo social» o de la prioridad causal del grupo social fue introducida en el pensamiento francés por DE BONALD y DE MAISTRE, «que mantienen que el grupo social precede al individuo y lo constituye, que es la fuente de la cultura y de todos los demás altos valores»[2].

La teoría central de Durkheim ya se encuentra esbozada en su primera obra, *La división del trabajo*. La típica tesis principal que sustenta en ella estriba en que la división del trabajo es la fuente de la organización de la sociedad y de las diversas formas de la vida social, formando una tupida red de relaciones y de comunicaciones entre los distintos miembros del grupo social y creando así lo que él llama la *solidarité sociale*. Esta solidaridad que se establece entre todos los individuos que colaboran en una obra común constituye el factor esencial en la formación de las sociedades. «La sociedad no puede existir si las partes en ella no son solidarias», y este sentimiento de solidaridad común une a los individuos en la realización de sus deberes profesionales y les vincula al grupo social, elevándoles por encima de sus egoísmos a la prosecución de un ideal social. La división del trabajo produce además la organización de la sociedad en virtud de la doble ley spenceriana de «concentrar», o de la semejanza y homogeneidad, y de «especializar», con la multiplicación y división de las funciones, que se hacen más solidarias. Y, en definitiva, «la división del trabajo produce la solidaridad no sólo porque hace de cada individuo un sujeto de cambios económicos, sino porque crea entre los hombres todo un sistema de derechos y deberes que los ligan entre sí de una manera durable», viniendo a ser la fuente de solidaridad supraeconómica[3].

Con la noción de solidaridad va unida en Durkheim la otra idea básica de la *conscience collective*, que parece ser derivación de la «voluntad general» de Rousseau y del «consenso» de Comte (aunque Durkheim combatió siempre el individualismo de aquél). Esta conciencia común o social «es el conjunto de creencias y sentimientos comunes a la media de los miembros de una sociedad. Sin duda, no tiene por substrato un órgano único, pues está difundida en toda la extensión de la sociedad; pero posee caracteres específicos que hacen de ella una realidad distinta. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos están situados; éstos pasan,

[2] E. BENOIT-SMULLYAN, *The Sociologism of E. Durkheim and His School*, en H. E. BARNES Y OTROS, *An Introduction to the History of Sociology* (Chicago 1948) p.499.

[3] *De la division du travail social* (París 1902). Conclusión 1.ª, 3.ª p.402.

aquélla sigue... Tampoco cambia a cada generación; al contrario, liga unas a otras las generaciones sucesivas. Es, por lo tanto, muy distinta de la de las conciencias particulares, aunque no se realiza sino en los individuos»[4].

Tal conciencia colectiva será la que ejerce una «presión saludable» sobre los individuos, a través de las costumbres, la obligación moral, las reglas jurídicas y sanciones, y les impondrá todos los modos de ser sociales, porque los individuos mediante ella viven su ser social.

La noción de los hechos sociales, dados en esta conciencia colectiva y producidos por ella, es el otro tema fundamental complementario, sobre el que se despliega toda la concepción sociológica de Durkheim. La indica ya en dicha obra y en la siguiente, *El suicidio,* y la expone como principio frontal en la monografía *Las reglas del método sociológico.* Es un orden de hechos, o fenómenos empíricos, que presentan características especiales: «Consisten en formas de obrar, pensar o sentir exteriores al individuo, y están dotados de un *poder de coacción* en virtud del cual se le imponen.» No pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que consisten en representaciones y acciones; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Constituyen, por tanto, una «especie nueva», a la que le es adecuada la calificación de *sociales,* porque, no teniendo al individuo como su base, «no pueden tener otro substrato más que la sociedad», sea la sociedad política en su integridad, o alguno de sus grupos sociales.

El carácter intrínseco y universal de estos hechos sociales es no sólo de ser *exteriores* a los individuos, sino de estar «dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se les imponen, quieran o no.» Tal poder de coacción es su nota esencial, y por ella formula Durkheim su definición: «Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una 'coacción' *(contrainte)* exterior». Y en todos los tonos defiende que tal coacción existe y no falta en ningún hecho social. Es directa y palpable en el caso de violación de las leyes, en que la sociedad reacciona imponiendo la sanción penal; en las reglas morales, impuestas por la autoridad de la «conciencia pública» que vigila la conducta de los individuos, la condena y penaliza cuando se desvía. Y es más leve e indirecta, pero no menos eficaz, en todos los demás usos y costumbres sociales, prácticas y convenciones de cada país y clase; a ellas no puede sustraerse el individuo, so pena

[4] *De la division du travail* l.1 c.2, ed. cit., p.46.

del alejamiento de los otros, la irrisión y condena general, el fracaso o ruina de sus negocios, etc. La misma educación consiste en un esfuerzo continuo para imponer al niño los modos de comer, vestir, comportarse, y de obligarle a todos los demás modos de pensar y obrar, comunes en la sociedad.

Las otras dos notas de la definición del hecho social, para Durkheim, son: 1) que «es general dentro de la extensión de una sociedad dada»; 2) «que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales». La generalización no ha de explicarse, como creía su colega el sociólogo GABRIEL TARDE (1842-1904), por *imitación* e influencia de personalidades creadoras de una práctica social, sino por su mismo origen colectivo y por esa misma fuerza coactiva con que las impone la conciencia pública. «Nuestras ideas y tendencias no son elaboradas por nosotros, sino que nos vienen del exterior, no pueden penetrar en nosotros más que imponiéndose.» Y su existencia independiente es obvia, por lo mismo que son «maneras de ser colectivas», con su anatomía y morfología propias, que se forman y existen fuera de las conciencias individuales [5].

Esta caracterización de los hechos sociales culmina con el principio que antepone Durkheim a la primera regla de su método sociológico: «La regla primera y más fundamental es *considerar los hechos sociales como cosas*» [6]. Nuestro autor ha mantenido siempre esta expresión y enfoque, aunque se ha defendido de sus falsas interpretaciones. Evidentemente, no trata de sustancializar los fenómenos sociales, puesto que en su empirismo radical elimina toda esencia y sustancia fijas, y sólo trata las realidades como eventos o fenómenos más o menos estables. Con esta expresión quiere significar no sólo la *objetividad* de los hechos sociales como exteriores a nosotros y observables por la experiencia sensible, sino su *independencia* respecto de las conciencias individuales. Los fenómenos sociales constituyen un orden de hechos naturales sometidos a las leyes naturales, de un modo semejante a los otros órdenes de hechos físicos y biológicos. El sujeto de los mismos es esa misteriosa «conciencia colectiva» que los genera, produce todas sus variaciones y los impone en la vida de los individuos.

Es la concepción de la sociedad y de todas las actividades e instituciones sociales que se ha calificado de *realismo social*. Se trata de un realismo a ultranza, basado en la teoría organi-

[5] *Las reglas del método sociológico* c.1, trad. esp. (Madrid, Ediciones Morata, 1974), p.31-42; cf. c.5 p.115ss, 131ss.
[6] Ibid., c.2 p.43ss.

cista, en la equiparación de los grupos sociales, sus estructuras y actividades a organismos biológicos, con sus propios órganos y funciones que actúan con plena separación de los hechos psíquicos individuales. Y bien puede calificarse también de *naturalismo* sociológico, por la interpretación especial que se hace de los hechos de la vida social, ajena a cualquier explicación por principios, valores o finalidades superiores y equiparada en todo a los fenómenos naturales del mundo físico.

La sociología y su objeto.—En la misma obra, *Reglas del método sociológico,* prosigue Durkheim exponiendo, a la vez que estas reglas metódicas, los presupuestos de su teoría sociológica.

Surge ante todo la configuración de la *sociología* como una disciplina propia e independiente dentro de las ciencias positivas, cuyo objeto lo constituyen los hechos sociales. El dominio propio de la ciencia sociológica es todo el campo de los fenómenos sociales. Estos son entendidos por Durkheim en toda su ilimitada amplitud: abarcan todos los sentimientos, creencias, tendencias, prácticas, usos y costumbres comunes a un grupo o grupos sociales; sus dogmas religiosos, sus tradiciones, sus instituciones jurídicas, sus sistemas morales, sistemas financieros, organización económica, etc. Todos esos fenómenos son hechos sociales con tal de que sean *colectivos,* es decir, sean comunes a todos los miembros de la sociedad, o a la mayoría de ellos. Su ser colectivo les viene no por ser simple generalidad, sino porque se originan en la conciencia colectiva, no en las conciencias individuales, y son adoptados por los individuos. Constituyen «un estado del grupo que se repite en los individuos porque se impone a los mismos». Y se les reconoce «por el poder de *coacción externa* que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos». Tal poder constituye siempre, como se ha dicho, su nota distintiva.

El campo de la sociología es, por consiguiente, para Durkheim, amplísimo. Constituye la ciencia humana por excelencia, porque todos los productos del espíritu y cultura humana tienen para él su origen en la colectividad, han nacido del «alma colectiva». Dicha conciencia colectiva y la agrupación social que genera constituyen una realidad superior a las conciencias individuales, por lo que la ciencia de lo social es la suprema, por lo mismo que la sociedad es superior a los individuos. Ya veremos a Durkheim incluir expresamente la moral y la religión dentro de la sociología, porque son productos típicamente sociales, nacidos de la colectividad. De igual suerte, el derecho y la economía son considerados como ramas particulares del fron-

doso árbol de la sociología. El punto de vista formal y la valoración de los principios no cuentan en su positivismo sociologista.

En cambio, todo el empeño de nuestro autor se pone en distinguir la sociología de la psicología, a la que, frente a Comte, considera como ciencia autónoma e independiente. Esta es la ciencia del individuo, y aquélla es la ciencia de lo social. La psicología estudia los fenómenos y actividades de los individuos considerados aisladamente, todos los cuales nacen de su psiquismo interior, mientras que los hechos sociales, sus modos de pensar, sus instituciones, se les imponen desde fuera. Durkheim sostiene tenazmente que lo social y sus fenómenos nunca pueden explicarse desde la psicología, pues sería una explicación individualista y falsa. Son hechos irreductibles a ella. Y pronuncia que «hay entre la psicología y la sociología la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias físico-químicas»[7]. Sin duda es difícil aislar los hechos sociales de la psicología del individuo, que debe al menos recibirlos y compartirlos en su conciencia, y éste es un problema insoluble en la doctrina de Durkheim. Pero insiste en que tales manifestaciones individuales de lo social no dependen de él ni se originan en su psiquismo propio, por lo que no pueden denominarse hechos sociológicos. Y agrega que la ciencia sociológica asumirá de la psicología muchos datos y elementos, constituyendo, no obstante, ciencia separada y autónoma.

Los hechos sociales no los estudia aislados la sociología, sino organizados en la sociedad que los causa. *El concepto de sociedad* en Durkheim es típicamente *organicista*. Sostiene que «la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una *realidad específica* que tiene sus caracteres propios». No basta la simple agregación de individuos o de las conciencias particulares. «Es preciso además que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y ello de cierta manera; de esta combinación es de donde resulta la vida social, y esta combinación la explica»[8].

La asociación de los individuos en el grupo social es equiparada a una combinación química, o más bien a la organiza-

[7] Ibid., c.5 p.116. Ibid.: «Por consiguiente, todas las veces que un fenómeno social es explicado directamente por un fenómeno psíquico, se puede asegurar que la explicación es falsa».

[8] Ibid., c.5 p.116. El texto continúa: «Agregándose, penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan nacimiento a un ser *psíquico*, si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. Es entonces en la naturaleza de esta individualidad, no en la de las individualidades componentes, donde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella. El *grupo piensa, siente, obra de un modo completamente distinto de sus miembros,* si éstos estuvieran aislados».

ción de los elementos y moléculas para constituir un organismo viviente. De tal asociación nace *un todo* de naturaleza distinta, que es «causa de estos fenómenos nuevos que caracterizan la vida social y cuyo germen es imposible encontrar en ninguno de los elementos asociados. Y es que un todo no es idéntico a la suma de sus partes», sino que resulta en él algo superior, una realidad nueva con propiedades distintas a las de sus componentes. Por eso el grupo social «piensa, siente, obra de un modo completamente distinto que sus miembros». Durkheim ilustra esto apelando a la teoría de la «evolución general». En el curso de esta evolución de las cosas han ido apareciendo organismos siempre nuevos y superiores, resultantes de más complejas combinaciones de las mismas moléculas y que se resuelven en elementos de la misma naturaleza [9].

Tal es la concepción que Durkheim condensa en su expresión habitual: «la sociedad es una realidad *sui generis*», es decir, una realidad nueva y autónoma, distinta de la realidad individual de sus miembros, con una conciencia colectiva en que se fraguan sus representaciones comunes, sus creencias e instituciones, que luego impone a las conciencias individuales y de las que «se desprende una nueva forma de existencia». Es también la noción que mejor refleja su «realismo social». Y el concepto organicista de lo social lo ha desarrollado asimismo en diversas analogías. Así, ha hablado de una *fisiología* y de una anatomía o *morfología* de la sociedad. Además de los medios sociales de orden fisiológico (que son todas las maneras de pensar y actuar colectivas), la sociología no debe desentenderse del substrato morfológico de la vida colectiva: las partes elementales de que se compone la sociedad, la forma en que están dispuestas, la distribución de la población, las vías de comunicación, la forma de las viviendas, etc. Son todos elementos que confluyen en la estructuración de una sociedad. Así, «las vías de comunicación son el lecho que se ha cavado a sí misma, corriendo en el mismo sentido, la corriente regular de los cambios y migraciones» [10].

Reglas del método sociológico.—Constituyen el tema y la materia principal de esta obra que lleva su título, de las que se «desprende una cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva», que venimos exponiendo. Por ellas es valorado

[9] Ibid., p.115-116. La misma idea en la obra última, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Conclusión (París 1968) p.630: «*El concepto de totalidad no es sino la forma abstracta del concepto de sociedad;* ella es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que encierra todas las otras clases».

[10] *Las reglas del método sociológico* c.1 p.41.

Durkheim como iniciador de la sociología científica llevada con rigor metódico.

El autor las divide en varios *apartados:* reglas relativas a la observación de los hechos sociales, a la distinción de lo normal y lo patológico en lo social, a la constitución de los tipos sociales, a la explicación de los hechos sociales y, finalmente, al método de la demostración sociológica. Se han de mencionar algunas más importantes.

La primera regla, referente a la «observación de los hechos sociales», contiene el principio general, propio del empirismo radical de Durkheim. Después de sentar que la sociología ha de considerar los hechos sociales como «cosas», concluye que en su investigación «es preciso descartar sistemáticamente todas las nociones previas». Tal regla, añade, equivale a la simple aplicación de la *duda metódica* de Descartes, quien «para fundar la ciencia imponía la ley de poner en duda todas las ideas que se habían recibido anteriormente». Lo mismo enseñaba Bacon en su axioma de descartar todas las *preocupaciones* o los *idola* previamente recibidos, es decir, todos los principios y concepciones teóricas, para captar los fenómenos sociales en su inmediatez, clasificarlos y extraer sus caracteres comunes.

En virtud de este principio metódico combate Durkheim duramente los enfoques de la ciencia sociológica anteriores, de Comte, Spencer y Stuart Mill. Estos han tratado en sus elaboraciones sociológicas no de cosas, sino de conceptos. En lugar de ciencia de realidades, hacen más bien análisis ideológicos de las mismas. Así se ve a Comte explicar la actividad social y la constitución y estructura de las sociedades desde la idea de la evolución continua del género humano y el progreso de la humanidad en el tiempo; a Spencer, desde el principio de la cooperación; a Mill, desde el principio utilitarista que invade todas sus teorías económicas. Mas, para él, una cosa difiere de una idea conceptual, del mismo modo que lo que conocemos desde fuera difiere de lo que conocemos desde dentro. Las «cosas» se refieren a objetos del conocimiento que no pueden ser concebidos por pura actividad mental y que exigen para su concepción datos exteriores a la mente, procedentes de observaciones y experimentos. La sociología debe partir, por tanto, de conceptos elaborados empíricamente, construidos desde la observación de los fenómenos externos y no por el método de introspección. Durkheim será el primero en no ser fiel a esta exigencia empirista, construyendo teorías aprióricas para explicar los hechos sociales.

En otras reglas señala que la investigación debe comenzar delimitando el objeto de estudio a un grupo de hechos fácilmente discernible por sus caracteres *exteriores y distintivos* (la familia, el suicidio), para descubrir por sus notas comunes la estructura esencial a través de sus complejas variaciones. Y se esforzará el investigador por considerarlos desde el plano en que se presentan aislados de sus manifestaciones individuales.

En el segundo apartado se estudia el criterio de lo *normal y lo patológico* en los medios sociales. Durkheim responde que el mal moral, el delito, la criminalidad, no siempre son fenómenos anormales en las sociedades, como la enfermedad no es anormal en un organismo decrépito ,o de constitución débil. «El delito es normal porque una sociedad exenta del mismo es imposible.» Lo anormal será el exceso, la intensificación de la delincuencia según el promedio de un tipo social en determinada fase de su desarrollo. Es la consideración sociológica del delito, que Durkheim proseguirá con detalle en *El suicidio,* y que ya revela el relativismo jurídico y moral de su enfoque positivista.

El apartado tercero se refiere a los criterios sobre la *constitución y clasificación* de las sociedades, o *la morfología social.* Es notorio el mérito de Durkheim en haber extendido el estudio de la ciencia sociológica a todo tipo de grupos y realidades sociales, y no solamente a la sociedad política o perfecta. En su posición bioorganicista sostiene el concepto de *especies sociales.* «Hay especies sociales por la misma razón que hay especies en biología», ya que, salvadas las distancias entre ambos reinos, «los organismos no son más que combinaciones variadas de una misma unidad anatómica» [11]. Estas especies estarán formadas por las sociedades que presenten comunes instituciones jurídicas, morales, económicas, etc., pues para Durkheim las relaciones de derecho forman el armazón básico de una estructura social. Sobre el proceso de composición y desarrollo de estas especies, empieza a sostener la *horda* como dicha «unidad anatómica», es decir, la «sociedad simple y protoplasma del reino social». Una multitud agregada de hordas formará el *clan,* y de la agregación de muchos clanes se constituirán las *tribus* en sus diversos tipos históricos. Tales grupos, por ser sectoriales, son llamados «sociedades *polisegmentarias* simples». Y viene, por fin, la organización, a nivel superior, de estos agregados de tribus, formando las «sociedades polisegmentarias compuestas», que así denomina a la ciudad o sociedad com-

[11] Ibid., c.4 p.102.

pleta, rechazando la idea de humanidad de Comte como sociedad suprema [12].

El apartado cuarto concierne a los criterios de *explicación* de los hechos sociales. De nuevo, aquí Durkheim sostiene con vigor, siempre en reacción contra Comte y Spencer, que los fenómenos sociales, los procesos de formación, cambios y evolución de las sociedades no han de explicarse por factores psicológicos, es decir, por la influencia creativa de las conciencias individuales, ni tampoco por causas determinantes históricas, sino simplemente por las mismas fuerzas sociales. «La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual» [13]. Porque la vida colectiva no se deriva de la vida individual, según su principio constante, aunque las dos estén estrechamente relacionadas. Estas causas de los fenómenos sociales, de la evolución y cambios de las costumbres e instituciones, del progreso de las sociedades, son internas a la sociedad misma. Deben buscarse en el «medio social interno» *(milieu social)*, en sus diversos factores y fuerzas de transformación social, como son la mayor concentración de masas, geográfica y moral; la multiplicación de sus relaciones, comerciales o morales, de intercambio de servicios, etc. Es lo que en parte ha tratado de desarrollar Durkheim en las dos monografías de que a continuación se habla.

El quinto apartado, por fin, es el que propiamente va dedicado al método sociológico. En sustancia, se concluye que el único método que conviene a la sociología es el llamado de las *variaciones concomitantes* Los otros dos métodos de inducción señalados por Mill: el método de las concordancias y diferencias y el método de los residuos, no son aplicables a la ciencia social, puesto que no cabe experimentación directa porque no podemos repetir los fenómenos sociales. La inducción de las leyes generales ante la enorme complejidad de los hechos sociales será, por ello, sumamente difícil. Sólo cabrá preparar el terreno por trabajos particulares y unos extensos estudios comparativos de los múltiples grupos sociales aparecidos en la his-

[12] Ibid., c.4 p.98 101. Un esbozo primero de esta doctrina en *La division du travail social* 1.1 c.6 p.149ss

[13] Ibid , p.121. La familia no tiene relieve alguno ni es considerada como célula y base natural de la agrupación social en esta división de Durkheim, pues es sustituida por la *horda*. Incluso se dice, p.99, que la formación de grupos familiares no constituyen «sectores sociales» Más tarde c.5 p.131, dirá que, al contrario, todas esas «especies de sociedades», naciones o agrupaciones históricas y contingentes son igualmente naturales; su doctrina será en esto más naturalista que la del derecho natural «Para nosotros todo es natural, incluso las formaciones más especiales.» Pero este naturalismo empirista nada tiene que ver con la doctrina del derecho natural.

toria. Durkheim impulsó así, por esta vía, el desarrollo de la *sociología comparada.*

Desarrollo de la vida social.—Aparte de esta concepción fundamental de la sociología durkheimiana, notemos brevemente el contenido de las otras dos monografías básicas. Ambas van enfocadas desde el principio de solidaridad social, describiendo su evolución y transformaciones en la historia de las sociedades. Durkheim sigue la inspiración evolucionista de Spencer y cree en la idea del progreso, tratando de mostrar que el desarrollo de estas formas de solidaridad lleva consigo un proceso de crecimiento.

En *La división del trabajo social,* los fenómenos sociales son tratados como consecuencias de la división del trabajo, cuyos procesos de diferenciación y especialización determinan creciente desarrollo en los modos de solidaridad de los pueblos. En el estudio se hace uso muy extenso de las estructuras del *derecho,* que Durkheim consideraba no sólo más fácilmente observable, sino determinante de los estados de solidaridad, por ser también la forma más organizada de la coacción social. Comparando las sociedades primitivas con las más evolucionadas, descubre que las primeras se caracterizan por la solidaridad *mecánica,* y las segundas por la solidaridad *orgánica.* La primera tiene sus raíces en la similitud de los miembros del grupo, y la segunda en la disimilitud o mayor diferenciación por efecto de la especialización del trabajo; distinción análoga al concepto de Spencer sobre la evolución como paso de la homogeneidad a la heterogeneidad. El contraste entre los dos tipos de sociedad sirve como de fondo para el análisis de los fenómenos colectivos.

En las sociedades arcaicas de *solidaridad mecánica* hay fuertes estados de *conciencia colectiva,* y los individuos se mantienen en estrecha cohesión solidaria por lo mismo que sus semejanzas son superiores y apenas existe diferenciación: el individuo apenas se distingue del grupo. La conciencia colectiva impone sus creencias, sentimientos y prácticas comunes a las conciencias individuales, de tal modo que absorbe por completo la mentalidad y la moral individuales. En tales condiciones, la superior potencia de las fuerzas colectivas se manifiesta por la fuerte reacción de la sociedad contra las violaciones de las costumbres e instituciones del grupo. El derecho en tal estadio se hace *represivo.* La coacción social se expresa por severas leyes penales y por sanciones *represivas,* cuyo fin primordial es el de satisfacer el sentimiento colectivo ultrajado.

La solidaridad orgánica aparece en las sociedades más avanzadas cuando se desarrolla la división del trabajo, con las consiguientes disimilitudes y diferenciación de los individuos, que producen especial interdependencia u *orgánica* solidaridad. El individuo adquiere creciente independencia o autonomía funcional, aunque su función depende, no obstante, del todo. Al aumentar esta complejidad social, disminuye la fuerza de la conciencia colectiva. El derecho penal se sustituye entonces por el *derecho restitutivo,* es decir, un derecho civil y administrativo que exige la restitución de la justicia más bien que el castigo. y la reparación de todo daño ocasionado a las partes perjudicadas. En estas sociedades avanzadas, la solidaridad orgánica se hace más contractual y adquieren primordial importancia los *contratos.* Pero estas relaciones contractuales no eliminan la coacción, porque contienen elementos que no son negociados por las partes, sino que existen con anterioridad e independientes de los acuerdos mismos (como las leyes que condicionan el contrato de matrimonio, leyes laborales, etc.). Así, pues, la coacción social sigue desempeñando una función decisiva en estas sociedades basadas en la solidaridad orgánica, las cuales. no obstante, representan el estadio del progreso social que destaca los valores superiores de igualdad, libertad, fraternidad y justicia.

La segunda parte de la obra trata largamente de las *causas* de la división del trabajo. Ante todo rechaza la teoría utilitarista, que fija como causa única la necesidad de acrecentar nuestra felicidad. Durkheim opone que las sociedades avanzadas no son más felices, entre otras razones, por la multiplicación de los suicidios con la civilización Como causa principal subraya el «crecimiento en volumen acompañado del crecimiento en densidad» de las sociedades. A medida que la población crece en volumen, aparecen sociedades más complejas y mayor especialización en el trabajo; y el crecimiento social tiene lugar también, en buena parte, por condensación de la población en grandes núcleos urbanos. Así, la división del trabajo está en razón directa con el volumen y densidad de la población. A estas causas se añaden otras secundarias, como la regresión de la conciencia colectiva, con lo que los individuos se desprenden más de la conciencia común y desarrollan su personalidad en sus representaciones y en sus varias actividades. Y no falta la descripción de formas *anómicas* (anormales) de división del trabajo, entre las que incluye las crisis entre capital y el trabajo y las luchas de clases.

La extensa monografía *El suicidio* se ha hecho clásica por haber iniciado en ella Durkheim las técnicas cuantitativas y del método de las estadísticas en la investigación sociológica. Nuestro autor ha seleccionado el caso típico de los suicidios, pues se ha interesado en todos sus escritos por los fenómenos anormales de la vida social, que él llama *anómicos* (carentes de vinculación a las normas sociales), o de la *patología social*, inducido al parecer por el criminalista italiano Garófalo, al que tanto cita, y siguiendo el ejemplo de la obra anterior de Pöldinger [14]. Con notable ingenio estadístico para aquel tiempo, y utilizando las estadísticas oficiales publicadas en Francia, investigó cuidadosamente los índices de suicidio en diferentes segmentos de la población europea, para apoyar con pruebas empíricas sus propias teorías sociológicas.

La conclusión a que llega es que las variaciones en los índices de suicidios no pueden explicarse a base de factores psicológicos, biológicos, raciales o geográficos, sino que son consecuencia de diferencias en la estructura social, especialmente de diferentes grados y tipos de solidaridad social. Según estas variaciones, los suicidios han de dividirse en tres tipos: 1) *suicidio egoísta,* debido al deseo de escapar del grupo, producto de una integración más débil en el grupo y que se manifiesta cuando es escasa la cohesión social del mismo (mayor en los célibes y protestantes, menor en los católicos y aún menor en los judíos); 2) *suicidio anómico,* inducido por el desajuste con las normas sociales (por depresión económica, repentino enriquecimiento, elevación o caída de una clase social) y que es característico de las sociedades modernas en transformación; 3) *suicidio altruista,* puesto que también la solidaridad social puede inducir al suicidio, como se manifiesta en las sociedades primitivas (bonzos budistas) o en los ejércitos modernos, en que el suicida obra en interés del grupo, por el honor, etc. La idea de *anomía* es introducida como contrapartida de la solidaridad social. Así como ésta es un estado de integración ideológica colectiva, la anomía supone un estado de confusión y decadencia en la conciencia colectiva.

Los resultados de este análisis no convencerán a nadie y hacen poco honor a la fama adquirida por esta obra como un hito fundamental en el estudio sociológico. En ella, además, despliega una forma extrema de realismo sociológico. Habla de corrientes suicidas como tendencias colectivas que dominan a los individuos y arrastran a muchos (los más susceptibles) en

[14] W. PÖLDINGER, *La tendencia al suicidio. Estudio médico-psicológico y médico-sociológico,* vers. esp. (Madrid, Morata, 1969).

su oleada. Así, el acto del suicidio es interpretado a veces como un producto de esas corrientes.

Moral, espiritualidad, pedagogía.—Durkheim es además un moralista, diríamos un autor marcadamente moralizante. Pero esta faceta no es en él distinta de la del sociólogo. En su concepción, las realidades y valores morales forman una parte fundamental del contenido de los hechos sociales, indispensables para establecer la vida social y sostener la estructura de las sociedades. Su preocupación por lo moral aparece un poco en todos sus escritos ya desde *La división del trabajo*, aunque del tema se ocupa de manera especial en los dos siguientes, *Representaciones individuales y representaciones colectivas* (1898) y *Determinación del hecho moral* (1906). Pero ya en éste declara que viene reflexionando sobre las ideas morales «desde hace veinte años».

Esta concepción moral de Durkheim se presenta como un *positivismo moral* integrado en su sociologismo. La moral no es un código de deberes que se deducen del análisis de la naturaleza humana y de sus relaciones con Dios, sino una ciencia positiva construida según el método sociológico. Los hechos morales constituyen una parte eminente de los hechos sociales, igualmente objetivos y distintos de los fenómenos de la psicología individual. La moral es «una rama muy particular de la sociología». Su fundamentación es la misma que la de los demás hechos sociales. La vida moral surge cuando «la pluralidad de individuos se ha asociado para formar un grupo, un sujeto colectivo». La «personalidad colectiva» que se constituye por la asociación de los individuos, la nueva conciencia colectiva que se forma, es el verdadero sujeto de la moralidad. «*El hombre no es un ser moral sino porque vive en sociedad*, porque la moralidad consiste en ser solidario de un grupo y varía como esta solidaridad. Si se desvanece toda vida social, desaparece por lo mismo la vida moral, carente ya de su objeto», que es la adhesión solidaria del grupo [15].

La vida moral nace, pues, de la solidaridad social y de la conciencia colectiva, que se constituye en «una personalidad cualitativamente diferente de las personalidades individuales que la componen. La moral comienza allí donde empieza la adhesión integradora a un grupo, cualquiera que sea. La moral, por lo tanto, es un «producto de la colectividad». Si se retira del hombre todo lo que le viene de la sociedad, «queda un ser reducido a la sensación, casi indistinto del animal...; el individuo

[15] *De la division du travail social*. Conclusión, ed. cit., p.394. *Détermination du fait social*, en *Sociologie et Philosophie* II (Paris 1924) p.74-78.

caería bajo la dependencia de las fuerzas físicas». Todas las nociones y categorías morales, lo mismo que las demás «representaciones colectivas», derivan de la sociedad; la misma libertad «no ha llegado a ser una realidad sino en y por la sociedad». Por eso, el individuo en estado de naturaleza, «si no inmoral, sería al menos amoral», como el mismo Rousseau lo reconocía [16].

Los caracteres esenciales de la moral señalan claramente este origen social, y que toda la moralidad proviene de la sociedad y se define por lo social. Notemos algunos:

1) Ante todo, que lo moral es un sistema de deberes y obligaciones. Durkheim está de acuerdo con Kant en definir la moralidad por la *obligación,* como el conjunto de reglas que se imponen al individuo. Pero Kant la fundaba en un imperativo personal y además postulaba la hipótesis de Dios, sin la cual la moral resultaba ininteligible, pues la obligación se impone por una autoridad superior. Mas, para él, esta autoridad se encuentra en la sociedad, que tiene ya las notas de realidad objetiva distinta y trascendente a los individuos. «Entre Dios y la sociedad es preciso escoger.» Y Durkheim escoge la sociedad, «pues yo no veo en la divinidad sino la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente» [17].

La sociedad tiene, pues, los atributos de ser una *autoridad moral,* una «potencia moral superior... capaz de comunicar a ciertas reglas de conducta un carácter imperativo, ques es el distintivo de la obligación moral». De ella, «estas reglas morales toman esa autoridad que les hace aparecer a las conciencias como obligatorias». Por lo que Durkheim declara que «no ha encontrado una sola regla que no sea el producto de factores sociales determinados» [18]. En consecuencia, todas las normas morales tienen su fuente en la sociedad. Y llevan además marcado el rasgo específico de los hechos sociales que es la *coacción social,* con una fuerza superior que represente el imperativo de la ley.

2) El otro carácter distintivo de la moral está en que debe ser *altruista.* Si la moral y sus reglas obligatorias nacen de la conciencia colectiva, es que tienen por fin un objetivo trascendente que desborda las individualidades empíricas, y por tanto se dirigen al mayor bien y perfección de la vida social, no a los intereses egoístas de los individuos. Cuando nuestra conducta no se conforma a lo social, es inmoral. La moral empieza cuan-

[16] *Détermination du fait moral,* cit., p.79-80, 86.
[17] Ibid., p.75.
[18] Ibid., p.81.

do se da la adhesión solidaria al grupo. Durkheim se opone, por ello, a la moral utilitarista de signo individualista. Todo acto realizado por puro egoísmo, interés o placer está privado de valor moral. Está con Kant en considerar la obligación como el rasgo primordial de la moral, según se ha dicho. Pero, en oposición a la doctrina de Kant, la noción del deber no agota la esencia de lo moral. «Es imposible cumplir un acto únicamente porque está mandado y abstracción hecha de su *contenido.*» Sólo podemos obrar lo que interesa a nuestra sensibilidad, bajo el aspecto de que es *deseable y bueno.* Pero lo deseable aquí es lo que concierne a toda la colectividad, lo que nos atrae y lleva por encima de nuestros intereses particulares. En este sentido, la moral impone siempre *violencia* sobre uno mismo, sobre nuestros apetitos, para llevarnos por encima de nuestra naturaleza. Es lo propio de la *coacción social,* que emana de la autoridad superior de la sociedad y de sus reglas morales.

Durkheim no quiere, sin embargo, negar la vida moral interior. Pero esta moral subjetiva ha de conformarse en todo a lo social y servir al bienestar del grupo. Debe ser la misma moral de la colectividad en cuanto *interiorizada* en nosotros, en cuanto hecha nuestra por la identificación de los intereses y los bienes del grupo a los propios de la conciencia individual. Al fin, la sociedad es la «creadora y depositaria de todos los bienes que podemos desear» [19]. Aun en los casos de rebelión contra la tradición moral, es sólo una oposición aparente del individuo contra la colectividad para escapar a ciertas tradiciones ya pasadas; lo que se opone a la colectividad es entonces la colectividad misma, que ha tomado «una conciencia más alta de sí» e intenta renovarse. Pero esta renovación transformadora no adviene del espíritu individual, puesto que toda nueva cultura es creación de la propia sociedad. La moral individual es, pues, en su más alto punto, social.

3) El tercer rasgo de esta concepción es que se trata de una moral *relativista.* La moralidad no es ya una norma absoluta que se impone en virtud de la naturaleza humana, sino un conjunto de reglas creadas por las distintas sociedades, dependientes de la conciencia colectiva de cada una. Va supeditada, por tanto, a las variaciones y transformaciones que se sucedan en la misma sociedad, puesto que con los cambios de cultura varían también los sentimientos y concepciones morales de la colectividad. Así, lo que es bueno en una sociedad primitiva

[19] *Jugements de valeur et jugements de réalité* (1911), en *Sociologie et Philosophie,* IV p.123.

puede devenir malo para la conciencia moderna, y al contrario. Este *relativismo moral* es, por otra parte, consecuencia ineludible del radical empirismo de toda la sociología de Durkheim.

4) Por fin, Durkheim insiste en el carácter *sagrado* que se atribuye a los hechos morales. La idea de lo *sagrado* la va a definir más tarde como la nota esencial de la religión y sus objetos; por ello sostiene que la vida moral está estrechamente ligada a la vida religiosa y que no puede comprenderse sin ésta. Lo *sagrado* se caracteriza, a la vez, por el temor o respeto que nos inspira y nos tiene a distancia, y por ser objeto de amor o deseo que nos atrae hacia él. Es también el doble sentimiento que produce el objeto religioso, y que proviene en ambos casos de la trascendencia de la sociedad, creadora de los valores morales y religiosos. Por eso «la persona humana está ahora investida de un carácter *sagrado*... Es la sociedad la que la ha consagrado... Es ella la que hace del hombre un Dios» [20].

La noción del espiritualidad en Durkheim se conecta con este aspecto de la moral. Para él, los hechos morales pertenecen por excelencia al plano de las realidades *espirituales*, de los valores o «representaciones colectivas» que la conciencia social crea y que conciernen al mundo de lo *ideal*, distinto de los hechos naturales o físicos. Pero también esta noción de la *espiritualidad* caracteriza todos los hechos intelectuales. Durkheim y los suyos tienen cuidado en acentuar su postura *espiritualista* contra las acusaciones de materialismo que se dirigían a su sociología. Pero este espiritualismo es muy relativo. Durkheim distingue simplemente su concepción del epifenomenismo, en cuanto que la sociedad y las representaciones superiores que crea no se reducen a propiedades generales de la materia organizada ni mero epifenómeno del psiquismo individual, sino una realidad distinta que tiene existencia en sí y que surge como «síntesis» superior de la asociación de las conciencias individuales. Para esta noción de la *espiritualidad* y su autonomía limitada «no es necesario *imaginar un alma*, separada del cuerpo y llevando en no sé qué medio ideal una existencia de sueño» [21].

En la obra última no se apartará de esta concepción, en el fondo reductible al evolucionismo materialista. La dualidad del alma y el cuerpo la reduce allí a la distancia entre lo *profano y lo sagrado* que hay en nosotros. Y esto sagrado es «como una parte de la sustancia divina», hecha de «materia mental como los seres sagrados». Es decir, la misma realidad de la concien-

[20] *Détermination du fait moral*, en *Sociologie et Philosophie* II p.84-5.

[21] *Représentations individuelles et représentations collectives*, en *Sociologie et Philosophie* I p.39, 47.

cia colectiva que es compartida en los individuos y de la que Dios y los objetos divinos son simple símbolo[22].

La pedagogía fue un tema especialmente estudiado por Durkheim al que dedicaba cursos regulares durante su docencia en Burdeos, de los que proceden los trabajos publicados por sus discípulos. Por ello figuró como un teórico importante en la ciencia de la educación. Su sistema educativo viene totalmente enfocado desde sus principios sociologistas, los cuales deben ser impuestos a través de la educación. Define la educación como consistente «en una *socialización* metódica de la joven generación». En esta fórmula se encierra todo su programa educativo.

En cada uno de nosotros, dice, existen dos seres distintos: el ser individual y el ser social determinado por todo el conjunto de sentimientos, creencias, costumbres y opiniones colectivas. Ahora bien, el niño, al entrar en la vida, no aporta más que su naturaleza de individuo. El ser social no surgió de hecho en la constitución primitiva del hombre, ni ha sido fruto de un desarrollo espontáneo. Por tanto, la sociedad se encuentra «a cada nueva generación en presencia de una tabla rasa sobre la que se ve obligada a edificar partiendo de cero. Es preciso que al ser egoísta y asocial que acaba de nacer se superponga otro capaz de llevar una vida social y moral». Tal es la misión de la educación, y su grandeza. No se limita a desarrollar el organismo individual, sino «crea en el hombre un ser nuevo», que es el ser social. «Crear ese ser social en cada uno de nosotros, ésta es la meta de la educación», y su especial privilegio como virtud creadora. Los métodos de este sistema educativo serán opuestos a los preconizados por Pestalozzi y Froebel, que eran grandes psicólogos y cuya doctrina se centraba en el respeto a la libertad interna y repulsa de toda constricción, supuestos que fueron la base de «nuestro individualismo moderno». Al contrario, al hombre «que no estaba predispuesto a someterse a una autoridad política, a respetar una *disciplina moral*, a entregarse, a sacrificarse», la educación le ha de inculcar esos sentimientos, tendencias y opiniones colectivas que forman el substrato de la sociedad; le ha de formar, en una palabra, en esa disciplina moral y de obediencia a las instituciones y leyes recibidas mediante *la presión* del grupo social[23].

Tales son los supuestos desde los que desarrolló Durkheim sus restantes ideas y aplicaciones pedagógicas. La educación constituía para él la culminación de su sociología, la puesta en

[22] *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1968) l.2 c.8 p.375-380.
[23] *Educación y sociología* II, vers. esp. (Barcelona 1975), p.106-116.

práctica de su teoría social. Por eso insistía en la necesidad para el educador de una cultura sociológica. No es extraño que tal sistema educativo fuera objeto de fuertes críticas y que se viera en él un simple apoyo del «régimen establecido», en palpable contradicción con los ideales de democracia y libertad de que hacía gala el mismo Durkheim. De hecho se erigió en modelo del laicismo bajo el imperio de la ciencia reinante en la época.

La religión. Origen social del pensamiento.—El tema religioso es al que Durkheim dedicó su última y voluminosa obra, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). El interés por la religión ya aparece desde sus primeros escritos, pues las ideas y fenómenos religiosos, junto con las ideas morales, eran para él hechos eminentemente sociales, que tienen su origen en la conciencia colectiva y desde ella se imponen a los individuos. Al tema había ya dedicado un trabajo, «La definición de los fenómenos religiosos» (*Année Sociologique* II, 1897). Después de largos años de investigación en los numerosos estudios etnológicos sobre el origen de la religión, tan en boga entonces, publica esta obra, en la que ve la culminación de su teoría sociológica. En efecto, su objetivo es demostrar que todas las religiones se han originado por evolución de las creencias y ritos primitivos del totemismo, oriundo de las tribus de Australia central, y que todo el sistema totémico nace como simple trasposición a un símbolo ideal de la sociedad primera o clan totémico. A la vez pretende deshacer la «ilusión» religiosa de la existencia de una divinidad.

La obra mereció grandes elogios por ser una inmensa recopilación de datos de la abundante literatura de entonces sobre la ciencia etnológica de la religión. En especial recoge las últimas investigaciones que se habían hecho sobre los fenómenos del totemismo por Frazer, Spencer, Gillen, Howitt y otros. No ofrece interés todo este material de etnología religiosa, ya superado por nuevas aportaciones y teorías. Solamente indicamos la interpretación sociológica que Durkheim ha dado a los hechos.

La obra se inicia con un análisis sobre la definición del fenómeno religioso. En él ya aparecen el dogmatismo apriórico que subyace a su método experimental de los «hechos observables». Durkheim, el incrédulo y ateo, comienza negando que el objeto esencial del culto y creencias religiosas haya sido Dios, porque hay algunas religiones que profesan ateísmo (es el caso, por todos citado, del budismo). Tampoco puede definirse como culto a los espíritus o a las divinidades inferiores, porque estas

creencias son de aparición posterior y faltan en algunas religiones. De igual suerte, no cabe presentar la religión como dirigiéndose a un indeterminado objeto misterioso, a lo sobrenatural, pues estos conceptos no son comunes a todas las religiones ni expresan una noción original.

No cabe definir la religión sino por la categoría de lo *sagrado*. «La división del mundo en dos dominios, el uno comprendiendo todo lo que es *sagrado,* y el otro todo lo que es *profano,* es el rasgo distintivo del pensamiento religioso.» Las creencias y prácticas religiosas se dirigen siempre a objetos sagrados: personas, animales, plantas, cosas sagradas; su extensión es infinitamente variable según las religiones. Los objetos o seres sagrados ofrecen comunes características. Ante todo, se reconoce en ellos un valor eminente, una cierta superioridad con relación al sujeto, que establece dependencia de éste como de esclavo al señor. Luego las cosas sagradas, con relación a las profanas, son por exclusiva las que «no se pueden tocar», algo separado, prohibido. Y, por fin, las creencias religiosas son siempre comunes a una colectividad, que establecen relaciones solidarias entre sus miembros. De este modo llega a la definición siguiente: «Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a *cosas sagradas,* es decir, separadas, prohibidas, que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos sus miembros», porque la religión, añade, es eminentemente colectiva [24]. Así se anticipa Durkheim a toda la nube de autores agnósticos de la fenomenología religiosa actual, empeñada en separar el fenómeno religioso de su objeto propio, que es la divinidad.

En el grueso de la obra describe «las principales concepciones de la religión elemental», que las reduce al animismo y al naturalismo o religiones mitológicas de la naturaleza. Ya se ha dicho que la noción del alma la resuelve en un alma universal, en una fuerza común de vida en el mundo cuyas infinitas partículas se reciben en los individuos. Las creencias y ritos del *totemismo* son, para nuestro autor, los fenómenos religiosos más antiguos y originales. Durkheim los describe largamente, tratando de mostrar que no derivan de ninguna otra religión anterior y que se encuentran con más profusión en las capas de cultura más antiguas, cuales serían las tribus de la Australia central.

El significado del totemismo será, pues, el que exprese el sentido propio y esencial de la religión. Las múltiples formas del tótem tienen la característica común de lo *sacré:* animales

[24] *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 1.1 c.1 (París 1968) p.65; p.50ss.

sagrados, cosas, objetos sagrados, aislados de los usos profanos, rodeados de mil prohibiciones de ser tocados, comidos (salvo en ritos religiosos) y que inspiran sentimientos de respeto y veneración, origen del sentimiento religioso. Por otra parte, al tótem se le considera como *emparentado* con todos los miembros o clan de la tribu; el tótem es propio de cada tribu, como poseyendo el *mana* o fuerza de que todos ellos han de participar. No hay un totemismo individual, como pensaban Frazer y otros; todas son formas de totemismo colectivo. Ahora bien, sólo la sociedad «es apta para despertar la sensación de lo sagrado y divino» por su autoridad moral como «potencia moral imperativa», pues sus fuerzas colectivas elevan al individuo sobre sí mismo. Y parece ser que los diversos animales y objetos totémicos no son considerados como objetos directos del culto religioso, sino como signos de las fuerzas superiores del grupo o colectividad al que están ligados. El tótem es, por lo tanto, el *símbolo* representativo del clan o la tribu propios. El carácter «emblemático» es condición propia de la mentalidad colectiva de las sociedades, que tienen necesidad de algún signo o emblema representativo del propio grupo, necesario para expresar la exterioridad de las fuerzas colectivas a las que se dirige el culto religioso.

De estas y otras confusas lucubraciones deduce Durkheim que las tribus ancestrales veneraban en su *tótem* un símbolo de su sociedad. Habiendo experimentado en sus reuniones la fuerza especial que emana de la colectividad y domina misteriosamente a los individuos, la asociarían a la presencia del animal totémico, que deviene así el símbolo del clan. Esta sustitución se explica por la lógica de la mentalidad colectiva de los primitivos, que difiere de nuestra lógica individual y científica, pues ya Durkheim apunta también la teoría de un primer estadio prelógico de la humanidad.

También se detiene Durkheim en arbitrar la fantástica explicación de que todas las religiones superiores derivan por evolución del primitivo totemismo. El conglomerado de las distintas tribus se habría organizado en una asociación superior, subordinando sus propios tótems al tótem del clan dominante; de estos antepasados totémicos procedería el estadio intermedio de los héroes de cultura y, por fin, el culto del Dios supremo. La religión, así, con todas sus creencias y ritos, sería producto de las fuerzas colectivas del grupo; nacería de la conciencia colectiva como una simbolización de la sociedad misma. La verdadera Divinidad, cuya autoridad y poder superior los indivi-

duos acatan, será la sociedad; es el mismo culto a la Humanidad de Comte.

La teoría de Durkheim fue en seguida rechazada por la generalidad de los estudiosos como carente de base científica e histórica. En el largo espacio de preparación de esta obra se habían descubierto multitud de tribus más antiguas, sobre todo en Australia Sudeste, sin rastros de totemismo y que adoraban al Dios único o supremo. Prevalecieron muy pronto las teorías sobre el «magismo», o el origen del culto religioso en las fuerzas impersonales del mundo que las prácticas de la magia tratan de manipular, y que luego fueron cediendo paso a los descubrimientos sorprendentes y generalizados del monoteísmo de los pueblos naturales o primitivos, las capas de población más arcaica que se conservan en las más variadas regiones del mundo; tesis que hoy es admitida con rara unanimidad por la antropología religiosa. Pero Durkheim mantiene su tesis, ya superada por la ciencia, porque apoyaba en ella su sistema sociológico, lo mismo que, en los mismos años, Freud defendía, por su parte, dichos fenómenos del totemismo como origen explicativo de la religión y de la cultura desde su psicología patológica del complejo de Edipo [25].

El origen del pensamiento en la conciencia social y como producto de la sociedad misma es, por último, la tesis defendida por Durkheim en la parte conclusiva de su obra [26]. Nuestro filósofo conecta esta tesis con la doctrina anterior, porque las creencias religiosas constituyen las representaciones colectivas básicas desde las que se genera el pensamiento humano y todo el conocimiento científico. «Las nociones fundamentales de la ciencia son de origen religioso», porque «la realidad que expresa el pensamiento religioso es la sociedad», y la vida social es también la fuente de la vida lógica.

En efecto, «la materia del pensamiento lógico está hecha de conceptos». Por eso, la función de la sociedad en la génesis del pensamiento lógico reside en su intervención para la formación de los conceptos. Ahora bien, el concepto es una idea general, y «la generalización no sería posible sino en y por la sociedad». El individuo por sí mismo se limita a sensaciones,

[25] Véase la crítica de la teoría totemista de Durkheim, junto con el estudio histórico-crítico del panorama general de las teorías sobre el origen y formación de la religión, en G. SCHMIDT, *Manual de Historia comparada de las religiones*, vers. esp. (Madrid 1932) p.130-2, 144-6, donde condensa la extensa documentación de su magna obra *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols. (Münster-Viena 1926ss). Este gran investigador fue uno de los primeros en criticar a Durkheim, mostrando la falta de base histórica de su construcción teórica, a quien el mismo Durkheim se remite (ob. cit., p.68, 414, 422), pero sin aceptar su demostración de los hechos del monoteísmo de los pueblos primitivos.

[26] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Conclusión p.616-638.

percepciones e imágenes particulares. Mas la idea es una representación colectiva que, por ser universal, trasciende a lo fugaz e inestable de los individuos. La idea, pues, por ser de contenido común a todos, manifiesta «que es la obra de la comunidad». Además, los conceptos con los cuales pensamos siempre vienen consignados en el lenguaje. Pero es indudable que «el lenguaje y, por tanto, el sistema de conceptos que traduce es el producto de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera como la sociedad en su conjunto se representa los objetos de experiencia». La palabra, pues, como medio de comunicación de las experiencias colectivas, es el fenómeno que suscita el pensamiento en las mentes individuales. Sin el lenguaje, el individuo sería «indistinto del animal». Por eso, «cada civilización tiene un sistema organizado de conceptos que le caracteriza».

Los conceptos superiores, que «gozan un papel preponderante en el conocimiento y constituyen los cuadros permanentes de la vida mental», son las *categorías*. Pero estos conceptos fundamentales no solamente «vienen de la sociedad, sino que las cosas mismas que expresan son sociales. No sólo es la sociedad la que los ha instituido, sino, además, son aspectos diferentes del ser social lo que les sirve de contenido: la categoría de *género* ha comenzado por ser indistinta del concepto de grupo humano; el ritmo de la vida social es la base de la categoría de *tiempo;* el espacio ocupado por la sociedad ha suministrado la materia de la categoría de *espacio;* la fuerza colectiva, que ha sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, es elemento esencial de la categoría de *causalidad*». Y la categoría de *totalidad,* que engloba todas las demás, nacería de la representación de la sociedad entera o la humanidad [27].

De este modo, Durkheim elabora también una teoría del conocimiento o *epistemología sociológica,* consecuente con su concepción de que toda la vida del pensamiento, las ideas religiosas, morales y la cultura en general nacen de la sociedad, son productos de esa «realidad supraindividual» que es la colectividad. Para él, además, se da pluralidad de formas de pensamiento y de culturas según «los *tipos* de pensamiento y de acción, que se imponen uniformemente a las voluntades e inteligencias individuales bajo la presión ejercida por la colectividad sobre el individuo». Al sociologismo extremo une, pues, el *relativismo* del pensamiento lógico, cuyas categorías variarán según los tipos de sociedades.

[27] Ibid., p.628-9. Cf. Introducción p.13: «Las principales de las categorías (nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual)... han nacido en la religión y de la religión; ellas son producto del pensamiento religioso».

Valoración. La escuela sociologista.—Durkheim figura como un pionero de la moderna sociología científica, que ha contribuido eficazmente a configurar esta disciplina como ciencia empírica, delimitando su objeto y sus métodos propios. Se reconoce en él especialmente el haber iniciado el método especial de la estadística sociológica y el haber impulsado la investigación en los campos particulares de los fenómenos sociales, dando origen así a las distintas ramas especiales de la sociología, como la sociología de las costumbres, la sociología religiosa y otras. Pero estos méritos van ensombrecidos por los grandes errores de su construcción sociologista, negadora de toda filosofía propia. Lo social es erigido en principio supremo y fuente de toda verdad. Sus interpretaciones teóricas, claramente aprióricas, sobre la concepción de la sociedad, el origen social de lo moral, lo religioso y el pensamiento mismo, son una contradicción constante con el principio metódico proclamado de simple observación de los hechos, pues la explicación última de los hechos y sus causas superiores ya trasciende la esfera del método empírico. Su sociologismo extremo implica la destrucción de la autonomía de la persona humana, de su libertad e iniciativa individual, que queda del todo sometida a la colectividad. Las corrientes modernas no seguirán esta teorización sociologista.

Pero Durkheim formó en torno a sí un grupo de inmediatos seguidores que constituyen una propia *escuela sociológica francesa*. Casi todos comenzaron colaborando en el *Année Sociologique* y desarrollaron interesantes investigaciones bajo la inspiración, más o menos directa, de las ideas y motivos de su maestro. Se han de destacar en breve indicación los principales: MARCEL MAUSS (1872-1950), sobrino de Durkheim y su colaborador primero en la fundación de *El Año Sociológico*. Fue profesor en varios centros y finalmente en el Colegio de Francia. En sus primeros ensayos, como *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902, en unión con Hubert), abandonó la teoría del totemismo como origen de la religión, que sustituye por la magia, estudiando su fuerza y presión emotiva sobre la psicología individual. En otros ensayos, coleccionados después bajo el título *Sociologie et Anthropologie* (París 1947), destacan sus agudos análisis sobre «morfología» de los hechos sociales, reconociendo la influencia del psiquismo individual sobre las representaciones colectivas.—JORGE-AMBROSIO DAVY (1883-1958), colaborador primero en la revista de Durkheim, que aplicó sus teorías de la constitución totémica de las comunidades primitivas a los problemas del derecho y de los contratos como fuente de las instituciones sociales, en *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat* (París 1922), *Le droit, l'idéalisme et l'expérience* (1922), *Des clans aux empires* (1923).—CÉLESTIN BOUGLÉ (1870-1940), editor de escritos del maestro, que aplicó sus tesis de la solidaridad social a las ideas igualitarias, combatiendo los nacionalismos racistas, en *Les idées égalitaires* (París 1899) y *Le solidarisme* (1907), y defendió el socialismo francés contra el estatismo marxista en *Socialismes français* (1934) y otros ensayos.—RENÉ HUBERT (1885-1954), colaborador primero en *Año Sociológico*, profesor y rector en la Universidad de Estrasburgo, que escribió importantes obras sobre temas

sociales y políticos y más tarde sobre moral y pedagogía. Su última obra, *La croissance mentale* (París 1949), reconduce el estudio de las formas de la vida mental hacia el desarrollo de la unidad de la conciencia en una más alta «síntesis conciencial».—MAURICIO HALBWACHS (1877-1945), profesor de Sociología en Estrasburgo y en la Sorbona, entró muy pronto en contacto con Durkheim y fue defensor y continuador de sus teorías, sobre todo en *Les cadres sociaux de la mémoire* (París 1925), *L'évolution des besoins dans les classes ouvrières* (1933), *Morphologie sociale* (1938). Sostiene la especificidad e independencia de los hechos sociales como fenómenos colectivos independientes de la psicología individual, y esclarece la noción de «morfología social», cuya materia es el substrato geográfico y demográfico de la sociedad. Analizando la memoria, sostiene la naturaleza social de la misma y una «memoria colectiva» como base de las representaciones de la sociedad. En su análisis de las clases obreras se acerca a la sociología marxista.—PABLO FAUCONNET, también discípulo de Durkheim y editor de uno de sus cursos, que desarrolló la teoría de la responsabilidad social en *La responsabilité. Étude de sociologie* (París 1920).—FRANCISCO SIMIAND (1873-1936), que se ocupó de los problemas sociológicos de la economía en *La méthode positive en science économique* (París 1912).

LUCIANO LÉVY-BRUHL (1857-1939) es el autor más conocido de esta corriente, cuyo nombre se asocia con frecuencia al de Durkheim en el tema del origen social de la religión, aunque su actitud fue más crítica e independiente. Nació en París y su nombre delata ascendencia judía. Doctorado en la Escuela Normal, inició su brillante carrera docente en diversos centros hasta ser llamado a la Sorbona, sucediendo en la cátedra a Boutroux (1904). En su juventud fue kantiano, reflejando esta postura en su tesis doctoral, *L'idée de responsabilité* (París 1885). Luego fue atraído por la filosofía del sentimiento de Jacobi, a la que debió su especial interés por la comprensión de las facultades extrarracionales del hombre. Pero con el estudio de los hechos morales y sociales se volvió ya al positivismo y a Comte, sobre cuya doctrina publicó una monografía, lo mismo que antes sobre Jacobi. En esta línea de su positivismo radical publicó su obra de ética, *La morale et la science des moeurs* (París 1903). Entrando después en contacto con Durkheim y su escuela sociológica, se entregó de lleno al estudio de lo que él llamaba «la mentalidad primitiva» con ocasión de investigar los fenómenos religiosos de totemismo y magia. A esta investigación dedicó los treinta últimos años de su vida, publicando sucesivamente seis obras: *Les fonctions fondamentales dans les sociétés inférieures* (París 1910), *La mentalité primitive* (1921), *L'âme primitive* (1927), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935), *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938). En la composición de un último trabajo sobre el tema *Les carnets* (póstumo, 1949) le sorprendió la muerte[28].

[28] **Bibliografía:** CH. BLONDEL, *La mentalité primitive* (París 1926); P. ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication* (París 1927); O. LEROY, *La raison primitive* (París 1927); R. ALLIER, *Le non-civilisé et nous* (París 1927); CH. ALDRICH, *The pri-*

Relativismo moral y mentalidad prelógica.—Un puro relativismo de corte netamente positivista domina la obra moral antes citada de Lévy-Bruhl. En ella pretende demostrar que todas las morales teóricas, sean de carácter metafísico o deductivo, sean de carácter científico, están condenadas al fracaso; adolecen todas del defecto de no tener en cuenta las variaciones de la naturaleza humana en las diversas civilizaciones. La moral varía con el ritmo del tiempo y el lugar, y sólo debe fundarse sobre una base sociológica. Será un estudio de los hechos para descubrir las leyes que determinan las reglas de conducta válidas en una situación sociológica específica, en lugar de pretender atribuir validez universal a un determinado modelo de moral teórica. «A un estado social enteramente definido corresponde un sistema (más o menos armónico) de reglas morales enteramente definidas.» Con ello se ataca directamente el postulado de la unidad de la naturaleza humana y se sientan los cimientos de una sociología relativista y pluralista.

Su teoría sobre la *mentalidad de los pueblos primitivos* viene a prolongar este relativismo moral con un relativismo gnoseológico, en que se niega la identidad en el tiempo del espíritu humano y el carácter unitario de la forma lógica del pensamiento. Sobre la base de una acumulación desordenada de los datos de los investigadores, relatos y leyendas de todo género en torno a los fenómenos del totemismo y la magia, de las creencias relativas a las fuerzas ocultas y prácticas supersticiosas, Lévy-Bruhl pretende demostrar que el hombre primitivo (en cuyo término engloba confusamente los pueblos de las sociedades ágrafas, precursores de las culturas algo elevadas) no ha empezado con un pensamiento lógico y causal, sino que piensa de una manera *prelógica y prenocional*; es decir, no conoce la identidad y distinción de los conceptos ni la ilación de principios y conclusiones ni de causas y efectos. Su mentalidad estaría dominada por las representaciones colectivas, en especial del totemismo, y por sus estados emotivos, de manera que se siente uno con el grupo totémico; y no se darían en él el verdadero sentimiento de individualidad ni las leyes de identidad y contradicción que rigen nuestro pensamiento.

A este estado lo llamó Lévy-Bruhl *mentalidad prelógica*. Las conexiones representativas hechas por la mente primitiva quedan fuera de nuestros principios lógicos y obedecen a lo que él denomina ley de la *participación*. En virtud de ella, los seres o los objetos pueden ser ellos mismos y al propio tiempo algo distinto. El primitivo está dominado por las representaciones colectivas y realiza una participación mística con su objeto, una especie de fusión de su personalidad con los otros seres, no distinguiendo su propio ser de sus «pertenencias» ni el cuerpo del espí-

mitive Mind and Modern Civilization (Nueva York 1931); E. EVANS-PRITCHARD, *Lévy-Bruhl's Theorie of Primitive Mentality* (El Cairo 1934); E. BRÉHIER, *Originalité de Lévy-Bruhl*, en *Rev. Philos. franç.* (1949) p.385-88; E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari 1941); G. COCCHIARA, *Il mito del buon selvaggio* (Messina 1948); J. PRZYLUSKI, *La participation* (París 1940); G. G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif et la religion* (París 1940); J. CAZENEUVE, *L. Lévy-Bruhl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (París 1963); ID., *La mentalité archaïque* (París 1961); *Centenaire de L. Lévy-Bruhl*, en *Rev. Philos. franç.* (1957) n.4.

ritu o del alma. Esta mentalidad se reflejaría en el lenguaje de dichos pueblos, en el que tal confusión está al menos simbolizada.

En las tres últimas obras mencionadas, y por efecto de las fuertes críticas de que fue objeto su teoría (comenzando por el mismo Durkheim), nuestro filósofo fue atenuando la dureza de su prelogismo. Más que una diferencia radical entre el pensamiento del salvaje y el de los civilizados, se inclinó por la coexistencia en él de dos mentalidades o dos formas de experiencia, una naturalista o racional y otra mística. No hay, pues, dos mentalidades que se excluyan una a otra; pero la vida del primitivo está dominada por la mentalidad prelógica. Bajo la impresión emocional, sobre todo del miedo, que le producen todos los fenómenos raros e insólitos y aun accidentales de enfermedad o muerte, el salvaje tiende a atribuirlos a causas místicas o sobrenaturales y trata de evitar sus consecuencias apelando a toda suerte de prácticas mágicas, de hechiceros o adivinos.

A este tipo de efectos se refiere especialmente en su obra *Lo sobrenatural y la naturaleza en la mentalidad primitiva,* donde la noción de «sobrenatural» no va aplicada a lo trascendente y cristiano, sino a toda suerte de fenómenos extraños o anormales que producen temor en la mente del salvaje y que éste trata de evitar o atraer sus efectos benéficos mediante la causalidad también mística o no natural de la magia. En esta atmósfera de «misticismo» que envuelve la mente del primitivo, no tiene validez la contradicción e imposibilidad, pues para el hechicero todo es posible. El principio explicativo es entonces lo que Lévy-Bruhl llama «la categoría afectiva del sobrenatural» [29]. El hombre primitivo tiene conceptos, pero sus ideas no están sistematizadas racionalmente, lo cual deja el campo libre a las «preconexiones místicas», cuando el elemento afectivo emocional suple al razonamiento lógico. Esto no impide que en la vida cotidiana, cuando el salvaje no está en presencia de magia o de lo sobrenatural, rechace también lo absurdo e imposible, refiriéndolo a la experiencia natural.

La influencia de Lévy-Bruhl se ha dejado sentir en ciertas prolongaciones fenomenológicas y estructuralistas, así como en algunos psicoanalistas que han relacionado la mentalidad primitiva con los arquetipos del inconsciente. Pero los investigadores han rechazado comúnmente su tesis fundamental de una diferencia cualitativa entre la mentalidad primitiva y la civilizada, como carente de toda base sólida y científica. No obstante, ha estimulado a muchos a estudiar los fenómenos de ese doble tipo de mentalidad que aparece también en los civilizados, los cuales en la vida común se mueven por el pensamiento lógico o causal, pero que, bajo la presión de fuertes estados emotivos, se dejan dirigir por un pensamiento prerracional y de causalidad mágica.

Desarrollo de la sociología.—Casi en los mismos años que Durkheim en Francia y en los inicios de este siglo, surgen en los distintos países las grandes figuras de la sociología moderna que van a impulsar el desarrollo de esta ciencia de manera extraordinaria. En Alemania son con-

[29] *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (París 1931), Introduction p. XV-XL.

temporáneos los célebres teóricos F. TÖNNIES, MAX WEBER y G. SIMMEL, que van a influir aún más que Durkheim en la ciencia sociológica y cuyas ideas tuvieron alcance mundial. En Inglaterra, F. GALTON, K. PEARSON, L. STODDARD prolongan el evolucionismo biológico de Darwin en un darwinismo social, y A. TOYNBEE desarrolla sus grandiosas síntesis de sociología histórica. En Italia se hace clásica la teoría sociológica de V. PARETO, junto con las ideas de los sociólogos cristianos J. TONIOLO y L. STURZO. Pero es sobre todo en Estados Unidos donde se desarrolla con inusitado empuje y esplendor la nueva ciencia sociológica en todas las direcciones teóricas y en todas las líneas de aplicaciones prácticas. Comienza, en la época de Durkheim, con L. WAGD y F. GIDDINGS, inspirados en el evolucionismo spenceriano y creadores de una sociología dinámica. En seguida aparecen sus continuadores en la línea organicista y de sociología psicológica, Ch. COOLEY, W. THOMAS, G. H. MEAD. Y, ya avanzado el siglo, una nube de investigadores y sistematizadores de la ciencia sociológica que se reparten en diversas direcciones: los neopositivistas G. LUNDBERG, W. OGBURN, F. S. CHAPIN; los más modernos A. SOROKIN, T. PARSONS, F. ZNANIECKI, R. MAC IVER, K. LEWIN, R. K. MERTON, A. KARDINER, C. WRIGHT MILLS, B. MALINOWSKI, junto con el alemán K. MANHEIM, el francés G. GURVITCH, etc.

Pero, a la vez que estos autores y teóricos más conocidos, son innumerables los investigadores en los campos concretos de la ciencia social, los tratadistas que cultivan y divulgan esta ciencia en todas las partes del mundo. Se ha constituido así y florece cada vez más *la sociología científica*, como una ciencia positiva y autónoma, que se construye sobre la observación sistemática de los hechos y fenómenos sociales, desarrollada desde unos presupuestos psicológicos e históricos y que trata de explicar la sociedad y el devenir de la misma en sus múltiples estructuras y en todas sus dimensiones. El desarrollo espectacular de la sociología y el interés por los estudios sociales constituyen un signo característico de nuestro tiempo, dada la multiplicación creciente de la vida asociada, de las estructuras y grupos sociales, de las relaciones e interacciones sociales de todo género que invaden la vida actual.

Esta sociología moderna es, dentro de su esfera de positividad, ciencia *teórica y práctica* a la vez, que no sólo construye, por vía de generalización inductiva de los hechos, las leyes sociológicas y sociohistóricas de las estructuras sociales desde distintos presupuestos teóricos, sino que estudia sus *aplicaciones* a los distintos grupos y esferas de lo social. Por ello se ha especializado en innumerables ramas, en razón de estas aplicaciones a las varias formas de la vida social. Estas especializaciones son cada día más numerosas. Se cultivan una sociología religiosa y de las religiones, sociología del conocimiento y lógica sociológica, sociología del derecho y criminología, sociología demográfica, de las comunicaciones, sociología política, económica, industrial, sociología del arte, de los deportes, del turismo, sociología metodológica con diversas técnicas sociológicas, estadística, de *mass-media*, dinámica de grupos, etc. Porque la actividad social invade de modo creciente la vida de los individuos y la estrecha entre sus redes siempre más espesas.

Baste con esta simple indicación, pues no es cometido de una historia de la filosofía estricta el abarcar el campo de esta ciencia positiva, sino sólo de aquellos teóricos que, como Comte, Spencer o Durkheim, han elevado los «hechos sociales» a verdadera filosofía (positivista) como principio explicativo de la vida humana en general.

CAPITULO X

La fenomenología

Introducción *.—Representa una de las corrientes más importantes del pensamiento moderno, que nace en los comienzos del siglo XX en Alemania, por obra de Husserl, y se prolonga hasta nuestros días no sólo con el cultivo de los motivos de la propia escuela, sino, más aún, por su influencia en otros sistemas filosóficos, como el existencialismo y, en general, en muchas actitudes y formas de pensar del mundo actual.

En cuanto *al nombre,* viene del término griego *fenómenos,* que es lo que aparece, se manifiesta o se revela. Los griegos ya significaban en su lengua el fenómeno como el manifestarse del ser o de las cosas, implicando una estrecha conexión o unidad entre el ser y el aparecer: la apariencia es siempre de algo que se manifiesta. Pero pronto comenzó a darse al término el significado de apariencia engañosa, contrapuesta a la realidad del ser. Esto ocurre ya en Platón, para quien el fenómeno es el mundo sensible en cuanto formado de «sombras», no de seres reales, es decir, de imágenes o fantasmas de los seres inteligi-

* **Bibliografía:** Entre las obras generales cabe citar: G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (París 1930); VARIOS, *La phénoménologie* (Études de la Société thomiste, Juvisy 1932); N. BOBBIO, *L'indirizzo fenomenologico della filosofia sociale* (Turín 1934); M. FARBER, *The Foundation of Phenomenologie* (Cambridge, Mass., 1943); M. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik* (Hamburgo 1949); A. REINACH, *Was ist Phänomenologie?* (Munich 1951); J. F. LYOTARD, *La phénoménologie* (París 1954); VARIOS, *Fenomenologia* (Atti di Conv. di Gallarate, Brescia 1956); H. VAN BREDA Y OTROS, *Problèmes actuelles de la phénoménologie* (Bruselas 1952); G. FUNKE, *Investigaciones fenomenológicas trascendentales*, vers. esp. (Buenos Aires 1958); P. VALORI, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia* (Roma 1959); F. COSTA, *Cos'è la fenomenologia* (Milán 1962); A. DE WAELHENS, *Signification de la phénoménologie,* en *Diogène* (1954) p.49-70; ID., *Phénoménologie et vérité* (París 1953; n. ed. Lovaina 1965); VARIOS, *Realism and the Background of Phenomenologie* (Glencoe 1960); A.-M. TYMIENIECKA, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought* (1962); A. W. LUIJPEN, *Existential Phenomenology* (Lovaina 1962); ID., *Phenomenology and Atheism* (Lovaina 1964); L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie* (Güterslоh 1964); C. SINI, *Introduzione alla filosofia come scienza* (Milán 1965); G. PIANA, *I problemi della fenomenologia* (Milán 1966); W. A. LUIJPEN, *Phenomenology and Metaphysic* (Lovaina 1965); ID., *Phenomenologie and Humanism* (Lovaina 1966); S. STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme* (París 1967); J. M. RUBERT CANDAU, *La realidad de la filosofía.* I: *La vida fenomenológica.* II: *El ser y la metafísica* (Madrid 1961, 1969); H. SPIEGELBERG, *The phenomenological Movement. A historical Introduction,* 2 vols. (La Haya 1965).

bles, que son el objeto de la ciencia. La disociación se hace aún mayor en Protágoras y los escépticos, que inauguran ya la interpretación fenomenista: conocemos lo que aparece, el fenómeno o las impresiones de las cosas en nuestra conciencia, pero ignoramos las cosas ocultas bajo tales apariencias. Aristóteles vuelve a dar al fenómeno el significado originario de apariencia sensible verdadera, como manifestación que es de la realidad. Y Santo Tomás y los escolásticos, que no usaron el término griego de *fenómenos,* siguieron la vía aristotélica de tratar en unión indisoluble la apariencia y el ser de la cosa que aparece. Designan los fenómenos con los términos de «apariencias sensibles», «objetos sensibles» o «accidentes» de las cosas que los sentidos perciben, bien entendido que el ser de las cosas es dado también en lo que aparece o se manifiesta sensiblemente, aunque sólo sea descubierto por la razón. Pero la disociación radical entre la apariencia y el ser, el fenómeno y la cosa en sí, retorna en la filosofía moderna con el fenomenismo de Hume, preparado por el acentuado empirismo y el sensismo de Locke, y adquiere carta de naturaleza con Kant, que popularizó la noción de *fenómenos* como separados de la cosa en sí y único objeto de nuestro conocer.

El término de *fenomenología* viene en seguida a la zaga de esta especulación fenomenista. Aparece por primera vez en el filósofo J. LAMBERT (1728-77), célebre por su correspondencia con Kant, en el prefacio de su obra *Neues Organon* (1764), donde distingue cuatro investigaciones diversas de la verdad: junto a la «dianología» y la «aletología», pone la *semiótica,* que asigna a lo verdadero sus caracteres externos, y una cuarta, la *fenomenología,* destinada a distinguir entre la verdad y la apariencia, siendo, por lo tanto, para él, la «teoría de la apariencia» como fundamento de todo saber empírico. En correspondencia con él, Kant habló en su fase precrítica de una *phenomenologia generalis* que debería preceder a la metafísica y trazar la línea divisoria entre el mundo sensible y el inteligible. Por su parte, Hamilton, al establecer la distinción entre la psicología y la lógica, señala que la primera es una «fenomenología», pues se refiere a lo que aparece, en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal. Pero toca a Hegel la puesta en circulación del nuevo término al construir su sistema idealista primero como una *Fenomenología del espíritu,* o la ciencia propedéutica que muestra la sucesión de las diferentes formas o fenómenos de la conciencia hasta llegar al saber absoluto.

Frente a estas primeras sugerencias, la fenomenología es un sistema nuevo construido por Husserl, que inaugura un amplio

movimiento filosófico en el que confluyen y simultáneamente divergen las más conspicuas corrientes de nuestro tiempo. Nace como reacción y a la vez ruptura frente a las dos filosofías características del siglo XIX: el idealismo y el positivismo. Del idealismo se distancia por su renuncia a las construcciones aprioristas y puramente mentales y su retorno a la objetividad de las cosas, a la par que su tendencia eminentemente experimental; y del positivismo, empirista o psicologista, se destaca por su desinterés de las ciencias de la naturaleza y por la búsqueda del ser esencial de las cosas o del conocimiento de las esencias.

Positivamente, su rasgo fundamental se refleja en el famoso lema husserliano: *Zurück zu den Sachen selbst: ¡Vuelta a las cosas mismas!*, en una tentativa por alcanzar la realidad en toda su pureza, libre de toda clase de prejuicios o presupuestos interpretativos. En cuanto fenomenología, se define como «ciencia de los fenómenos». Pero los fenómenos objeto de la misma no deben entenderse en el sentido subjetivista de Hume o Kant, ni menos en el sentido positivista de Comte, en cuanto apariencias sensibles disociadas de la realidad profunda, sino en el sentido de *lo inmediatamente dado en sí mismo,* tal como se presenta a la conciencia. Trata de acercarse a las cosas mismas, no a sus aspectos accesorios, para desvelar en los datos fenoménicos su contenido esencial. Su objeto lo constituyen las *esencias,* es decir, el contenido inteligible ideal de los fenómenos, que es captado en una cierta visión inmediata o «intuición de la esencia».

La fenomenología se presenta así fundamentalmente como una actitud metódica, un *método* de investigación radical. Propugna una metodología intuitiva en la que la vivencia conciencial o *Erlebnis* desvele, a través del análisis significativo del propio contenido, todas las diversas modalidades y sentidos que encierra. Su método está marcado, primero, por la norma negativa llamada la *Voraussetzungslosigkeit:* la ausencia de prejuicios, la exclusión de toda suerte de sugestiones, de dogmatismos, de esquemas científicos o del lenguaje que puedan falsear la nativa inmediatez del dato. Y, en segundo lugar, por el recurso a la *intuición inmediata* como el solo instrumento capaz de captar la realidad en toda su pureza, indagando todos sus estratos y modificaciones. Se trata de una lectura descriptiva y originaria del *fenómeno* antes de toda construcción sistemática o valoración interpretativa, para alcanzar a través de él la esencia, el *ser en cuanto se manifiesta.* Por desgracia, el refinado método de investigación fenomenológica tropieza siempre, en su noble esfuerzo por alcanzar la objetividad del ser

real, con el trasfondo fenomenista o los límites del fenómeno, que es su punto de partida, y fácilmente adopta la inflexión, como en el último Husserl, hacia el subjetivismo trascendental.

La especulación de Husserl fue en gran parte motivada por el grupo de pensadores de la escuela austríaca que aquí primero se reseñan.

Precursores

Francisco Brentano (1838-1917), filósofo que suscita creciente interés, fue profesor y notable inspirador del pensamiento de Husserl.

Nació en Marienberg, cerca de Boppard del Rin, de una familia de resonancia histórica y de ascendencia judía. Fue sobrino del poeta Cl. Brentano y de Bettina, amiga de Goethe, ambos figuras del romanticismo alemán, y primo del filósofo y político barón Von Hertling, gran restaurador de la cultura católica. Estudió filosofía en Munich, Wurzburgo, en Berlín con Trendelenburg, que le inició en el estudio de Aristóteles, y en Münster. Bajo la influencia de sus piadosos padres se decidió por la carrera eclesiástica, entrando dominico en Graz, donde incorpora a su primer aristotelismo la formación en la escolástica tomista, que imprimen la dirección a toda su vida intelectual. Por disolución de la Provincia dominicana pasó al clero secular, estudiando teología en Munich con Döllinger y luego en Wurzburgo, donde se ordenó de sacerdote en 1864. Dos años más tarde se habilitó en la Universidad de la misma Wurzburgo, comenzando su enseñanza de Filosofía en ella, primero como docente y desde 1872 como profesor extraordinario. En 1870 y por influencia de Döllinger, el teólogo antiinfalibilista, escribió un estudio histórico-doctrinal en que rechazaba la doctrina de la infalibilidad pontificia. Cuando ese mismo año sobrevino la definición de este dogma por el Vaticano I, Brentano lo rechazó junto con otros dogmas. Abandonó su condición sacerdotal y se separó de la Iglesia en 1873, manteniéndose toda su vida como cristiano aconfesional. Hubo de renunciar, por ello, a su docencia, y en 1874 se trasladó a Viena, donde recibió una cátedra ordinaria en la que desarrolló fecunda actividad docente. En 1880, para casarse con Ida von Lieben y como la ley austríaca impedía el matrimonio de un sacerdote apóstata, tuvo que hacerse ciudadano de Sajonia, celebrando su boda en Leipzig. Con ello perdió también su cátedra, y continuó durante quince años como docente privado en Viena. En 1895, sin esperanzas de recuperar su cátedra, se estableció en Florencia, de donde fue expulsado en 1915 a consecuencia de la guerra y se trasladó a Zurich, ya ciego y enfermo, donde murió.

Las obras publicadas por Brentano son, principalmente, *Psychologie von empirischen Standpunkt* (Viena 1874), *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Leipzig 1889), *Über die Zukunft der Philosophie* (Viena 1893), *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Stutt-

gart 1895), *Untersuchung zur Sinnespsychologie* (1907), *Von der Klassifikation der psychischen Phänomenen* (Leipzig 1911). A estos deben añadirse los múltiples estudios sobre Aristóteles que publicó a lo largo de su vida, como la notable tesis doctoral *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg 1862; reimpresión, Hildesheim 1960), y la de habilitación, *Psychologie des Aristoteles* (Maguncia 1867), *Aristoteles Lehre von Ursprung des menschilichen Geistes* (1911), *Aristoteles und Seine Weltanschauung* (Maguncia 1911). Dejó además otra abundante producción en numerosos manuscritos, parte de los cuales quedó destruido en el bombardeo de Leipzig y otros muchos han ido publicándose por sus discípulos [1].

Doctrina de la intencionalidad.—Es el punto fundamental del pensamiento de Brentano, que le ha hecho famoso, porque de él la tomó directamente Husserl. La expuso en su primera obra, *Psicología,* y la repite en otros escritos. La psicología desempeña en Brentano un papel de ciencia fundamental, similar a lo que será luego la teoría de los objetos en la fenomenología; por eso ha influido en toda la investigación fenomenológica y tuvo también gran influjo en el desarrollo posterior de la psicología experimental. Se trata de la psicología «desde el punto de vista empírico», es decir, de una investigación descriptiva y análisis de los hechos de conciencia. Sus escritos más filosóficos se ocuparán del alma como sustancia inmaterial y de origen divino.

El objeto de esta ciencia psicológica de carácter empírico son los *fenómenos psíquicos,* en oposición a las ciencias naturales, que tienen por objeto «los fenómenos físicos». Pues bien,

[1] Sus discípulos A. KASTIL y O. KRAUS han incluido en la reedición de *Gesammelte Schriften* (Leipzig 1924ss) las obras póstumas: *Von Dasein Gottes* (1925), *Versuch über die Erkenntnis* (1925), *Wahrheit und Evidenz* (1930). Posteriormente han ido editándose por F. MAYER-HILLEBRAND, en Berna, *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (1952), *Religion und Philosophie* (1926), *Kategorienlehre* (1955), *Die Lehre von richtigen Urteil* (1956), *Grundzüge der Ästhetik* (1959), *Geschichte der griechischen Philosophie* (1963), *Die Abkehr von Nicht-realen* (1967).

TRADUCCIONES: *Psicología,* trad. parcial por J. GAOS (Madrid 1935); *El porvenir de la filosofía,* trad. de X. ZUBIRI (Madrid 1936, que incluye también *Las cuatro fases de la filosofía, Ensayo sobre el conocimiento* y otras dos conferencias sobre el tema de la filosofía); *El origen del conocimiento moral,* tr. de M. GARCÍA MORENTE (Madrid 1927); *Aristóteles y su visión del mundo* (Barcelona 1920; Madrid 1925, en «Los grandes pensadores» II).

Bibliografía: O. KRAUS, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner*
Lehre (Munich 1912); ID., *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik* (Brünn 1938);
G. ROSSI, *Giudizio e raziocinio. Studio nella logica dei Brentaniani* (Milán 1926);
M. BRÜCK, *Über das Verhältnis E. Husserls zu Brentano* (Munich 1933); H. WIN-
DISCHER, *F. Brentano und die Scholastik* (Innsbruck 1933); VARIOS, *Naturwissenschaft*
und Metaphysik (Brün 1938); A. KASTIL, *Die Philosophie F. Brentanos* (Berna 1951);
M. CRUZ HERNÁNDEZ, *F. Brentano* (Salamanca 1953); V. FAGONE, *Tempo e intenzio-*
nalità. F. Brentano-Husserl-Heideger, en *Arch. Filos.* (1960) I p.105-131; D. KUBÁT,
F. Brentano's Axiology: a Revised Conception, en *Rev. of Metaph.* (1958) p.133-41;
E. GILSON, *Méthode et métaphysique selon F. Brentano* (París 1955); ID., *La psycho-*
logie descriptive selon F. Brentano (París 1955); A. SATUÉ ALVAREZ, *La doctrina de la*
intencionalidad en F. Brentano (Barcelona 1961); J. SRZESNICKI, *F. Brentano's Analysis*
of Truth (La Haya 1965); G. BERGMANN, *Realism. A Critique of F. Brentano and*
Meinong (Madison 1966).

el carácter esencial de todo fenómeno psíquico es la *intencionalidad,* la dirección hacia un objeto. Brentano encuentra el germen de esta noción en Aristóteles, pero la describe según la terminología y explicación dadas por los escolásticos. «Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llemado la inexistencia intencional (mental) de un objeto y que nosotros llamaríamos... la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto... Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo»[2]. Es justamente lo que la escolástica entera llamó lo intencional (de *in-tentio* = tendencia a algo exterior al sujeto) y que es propio de cualquier acto de conciencia en cuanto primariamente cognoscitivo. La relación intencional constituye la conciencia, que es siempre conciencia de algo, y sólo en relación secundaria, conciencia de sí. El conocimiento, acto consciente universal, contiene siempre la representación de una cosa, por lo que supone configurarse al otro en cuanto otro distinto de sí, formar en sí la imagen de un objeto sin apropiárselo, sino refiriéndolo a su realidad exterior. Todos los actos mentales o de conciencia son, para los escolásticos, *intentiones,* es decir, tendencias representativas a un objeto exterior. «No hay audición sin algo oído, ni creencia sin algo creído, ni esperanza sin algo esperado, ni aspiración sin algo a que se aspira»[3].

Brentano ha redescubierto, pues, la noción tradicional de la intencionalidad, consistente en señalar en todo acto consciente la presencia del objeto, que, si bien inmanente a la conciencia, remite a la realidad de la que debe partir toda auténtica filosofía. En la *Clasificación de los fenómenos psíquicos* recalca que el objeto de la intencionalidad es siempre un objeto real, y que la referencia a un objeto irreal es una referencia indirecta, esto es, hecha por medio de un sujeto que afirme o niegue el objeto mismo. Tal referencia al objeto es la primaria a la conciencia, que, además, tiene en el mismo acto una relación secundaria consigo misma. Y señalaba el principio de que, mientras toda realidad es siempre individual o singular, el conocimiento aprehende lo real en su generalidad[4]. El pensamiento no es, pues, algo encerrado en sí mismo, sino que sale fuera de sus límites y hunde sus raíces en la realidad misma.

La relación intencional de la conciencia no es igual en todos los fenómenos psíquicos. Brentano funda su clasificación

[2] *El origen del conocimiento moral* n.20 nota 20, vers. esp. de M. GARCÍA MORENTE (Madrid 1927), p.86; *Psicología*, tr. esp. de J. GAOS (Madrid 1935), p.31.
[3] *El origen del conocimiento moral* n.19, tr. cit., p.34.
[4] *Von der Klassification der psychischen Phänomenen* (Leipzig 1911) p.127.

en las diversas formas de intencionalidad. Y establece tres clases fundamentales, remitiéndose a la división establecida por Descartes de *ideae, iudicia, voluntates sive affectus*. Las *ideae* son para él las «representaciones» *(Vorstellungen)*, sea las representaciones concretas intuitivas ofrecidas por los sentidos, sea las representaciones generales. Los «juicios» no deben andar confundidos con las representaciones, y en esto combate Brentano la psicología asociacionista, que reducía los juicios a meros enlaces de ideas o intuiciones simples. Y es que por medio de los juicios se añade a la representación «una segunda relación intencional al objeto representado, que consiste en admitirlo o rechazarlo. Una cosa es representarse la idea de Dios y otra cosa es afirmar que Dios existe»[5]. Los juicios no son, pues, simple composición o asociación de ideas, sino un acto original con nueva referencia intencional cuya esencia estriba en el asentimiento a la realidad existencial. Por fin, a las *voluntates sive affectus* corresponden los «movimientos sentimentales» *(Gemütsbewegungen)*, las apetencias y sentimientos. En vez del reconocimiento o el rechazo, encontramos en esta clase la bipolaridad del amar y del odiar, que para Brentano es equivalente al placer o displacer, o la atracción y repulsión. En las dos últimas existe, pues, la bipolaridad que falta en las representaciones, y por tanto la posibilidad del error, de ser algo justo o no recto.

Filosofía y metafísica.—Brentano ha seguido en todo su pensamiento fiel a este principio de la objetividad intencional descubierto en la experiencia psicológica. Su posición respecto de todo el planteamiento de la filosofía está dada en la sentencia que expresó al principio de su escrito *El porvenir de la filosofía:* «El verdadero método de la filosofía no es otro que el de la ciencia natural»[6]. Es decir, el método del filosofar no es otro que el mismo que utilizan las ciencias naturales, pero aplicado a otro modo de realidad: la que constituye el objeto de la filosofía. Se trata de que las cosas mismas, cuyos problemas son la causa de la ciencia y la filosofía, sean las que proporcionen el verdadero método de filosofar. Tal método «acorde con la realidad de las cosas» será empirista, pero en un sentido total. Toda especulación filosófica debe partir de la experiencia, y todos sus conceptos, principios y deducciones deberán estar fundados en la experiencia y estar contrastados con ella.

[5] *El origen del conocimiento moral* n.20 p.36 nota 22. DESCARTES, *Meditaciones*, III.
[6] *El porvenir de la filosofía*, vers. esp. de X. ZUBIRI (Madrid 1936), p.37.

Desde este punto de partida, Brentano, en dicha obra y en los breves escritos que se reúnen bajo este título, ha trazado una profunda defensa de la auténtica filosofía, que viene de la herencia aristotélico-escolástica, con que enlaza el sano racionalismo prekantiano de Bacon, Descartes y Leibniz. Su estilo filosófico se caracteriza por la sobriedad y sereno análisis conceptual. Y su actitud es de radical oposición al subjetivismo de Hume, Kant y los idealistas, a los cuales constantemente combate desmenuzando sus postulados con dialéctica implacable. La filosofía se manifiesta a través de su historia por cuatro fases, que son de desarrollo en la filosofía griega, de ascenso y culminación en la escolástica, en cuyo final se incuban los gérmenes de la decadencia, que termina en la fase de la filosofía moderna con el escepticismo de Hume y otros. La última fase es de construcción dialéctica apriorística y *mística* de los idealistas. El sistema de Hegel, que «quiere partir de un pensamiento vacío de contenido y hacer de la negación el vehículo del progreso, y después de una serie de pasos de baile, realizados en un compás de tres tiempos, cree haber alcanzado la meta..., está hoy condenado como *la degeneración extrema del pensar humano*»[7].

Frente a la vuelta a Kant de los neokantianos, Brentano postula un más profundo retorno a Aristóteles y al espíritu de Bacon y de Descartes, como condición para revitalizar la filosofía. En su continua polémica con Hume y Kant traza una de las refutaciones de sus postulados aprióricos más originales y hondas que pueden leerse. Las intuiciones *a priori* de Kant y sus juicios sintéticos *a priori*, base del sistema kantiano, son constantemente apelados «prejuicios ciegos», «convicciones ciegas» y ajenas a la realidad por su mismo apriorismo. En su lugar, debe erigirse el saber filosófico, que es un conocimiento de la realidad, fundado sobre «la observación y la evidencia». Se han de desechar todo ese tipo de juicios *a priori* y subjetivos, puesto que no emergen de una verdadera experiencia de los fenómenos, que apelan siempre a la objetividad de las cosas. «El célebre criticismo kantiano... en lugar de la filosofía científica, o del esfuerzo por lograrla, establece una *filosofía de prejuicios*»[8].

[7] Ibid., p.22-23. Ibid., p.89: «La historia de la filosofía, decía un profundo conocedor de la misma, con lo que mejor puede compararse es con un cementerio».

[8] Ibid., p.110. Corresponde al ensayo *Abajo los prejuicios*, incluido en la traducción citada de Zubiri, quien con este título incorpora la versión de *Versuch über die Erkenntnis*. La constante acusación que se hace en él de «prejuicios ciegos» a todos los postulados y juicios sintéticos *a priori* de Kant ha debido influir directamente en la metódica de Husserl de la *Vorurteilslösigkeit*, de una vuelta inmediata y sin prejuicios a lo dado en el análisis del fenómeno.

en las diversas formas de intencionalidad. Y establece tres clases fundamentales, remitiéndose a la división establecida por Descartes de *ideae, iudicia, voluntates sive affectus*. Las *ideae* son para él las «representaciones» *(Vorstellungen)*, sea las representaciones concretas intuitivas ofrecidas por los sentidos, sea las representaciones generales. Los «juicios» no deben andar confundidos con las representaciones, y en esto combate Brentano la psicología asociacionista, que reducía los juicios a meros enlaces de ideas o intuiciones simples. Y es que por medio de los juicios se añade a la representación «una segunda relación intencional al objeto representado, que consiste en admitirlo o rechazarlo. Una cosa es representarse la idea de Dios y otra cosa es afirmar que Dios existe» [5]. Los juicios no son, pues, simple composición o asociación de ideas, sino un acto original con nueva referencia intencional cuya esencia estriba en el asentimiento a la realidad existencial. Por fin, a las *voluntates sive affectus* corresponden los «movimientos sentimentales» *(Gemütsbewegungen)*, las apetencias y sentimientos. En vez del reconocimiento o el rechazo, encontramos en esta clase la bipolaridad del amar y del odiar, que para Brentano es equivalente al placer o displacer, o la atracción y repulsión. En las dos últimas existe, pues, la bipolaridad que falta en las representaciones, y por tanto la posibilidad del error, de ser algo justo o no recto.

Filosofía y metafísica.—Brentano ha seguido en todo su pensamiento fiel a este principio de la objetividad intencional descubierto en la experiencia psicológica. Su posición respecto de todo el planteamiento de la filosofía está dada en la sentencia que expresó al principio de su escrito *El porvenir de la filosofía*: «El verdadero método de la filosofía no es otro que el de la ciencia natural» [6]. Es decir, el método del filosofar no es otro que el mismo que utilizan las ciencias naturales, pero aplicado a otro modo de realidad: la que constituye el objeto de la filosofía. Se trata de que las cosas mismas, cuyos problemas son la causa de la ciencia y la filosofía, sean las que proporcionen el verdadero método de filosofar. Tal método «acorde con la realidad de las cosas» será empirista, pero en un sentido total. Toda especulación filosófica debe partir de la experiencia, y todos sus conceptos, principios y deducciones deberán estar fundados en la experiencia y estar contrastados con ella.

[5] *El origen del conocimiento moral* n.20 p.36 nota 22. DESCARTES, *Meditaciones*, III.
[6] *El porvenir de la filosofía*, vers. esp. de X. ZUBIRI (Madrid 1936), p.37.

Desde este punto de partida, Brentano, en dicha obra y en los breves escritos que se reúnen bajo este título, ha trazado una profunda defensa de la auténtica filosofía, que viene de la herencia aristotélico-escolástica, con que enlaza el sano racionalismo prekantiano de Bacon, Descartes y Leibniz. Su estilo filosófico se caracteriza por la sobriedad y sereno análisis conceptual. Y su actitud es de radical oposición al subjetivismo de Hume, Kant y los idealistas, a los cuales constantemente combate desmenuzando sus postulados con dialéctica implacable. La filosofía se manifiesta a través de su historia por cuatro fases, que son de desarrollo en la filosofía griega, de ascenso y culminación en la escolástica, en cuyo final se incuban los gérmenes de la decadencia, que termina en la fase de la filosofía moderna con el escepticismo de Hume y otros. La última fase es de construcción dialéctica apriorística y *mística* de los idealistas. El sistema de Hegel, que «quiere partir de un pensamiento vacío de contenido y hacer de la negación el vehículo del progreso, y después de una serie de pasos de baile, realizados en un compás de tres tiempos, cree haber alcanzado la meta ..., está hoy condenado como *la degeneración extrema del pensar humano*»[7].

Frente a la vuelta a Kant de los neokantianos, Brentano postula un más profundo retorno a Aristóteles y al espíritu de Bacon y de Descartes, como condición para revitalizar la filosofía. En su continua polémica con Hume y Kant traza una de las refutaciones de sus postulados apriórico más originales y hondas que pueden leerse. Las intuiciones *a priori* de Kant y sus juicios sintéticos *a priori*, base del sistema kantiano, son constantemente apelados «prejuicios ciegos», «convicciones ciegas» y ajenas a la realidad por su mismo apriorismo. En su lugar, debe erigirse el saber filosófico, que es un conocimiento de la realidad, fundado sobre «la observación y la evidencia». Se han de desechar todo ese tipo de juicios *a priori* y subjetivos, puesto que no emergen de una verdadera experiencia de los fenómenos, que apelan siempre a la objetividad de las cosas. «El célebre criticismo kantiano... en lugar de la filosofía científica, o del esfuerzo por lograrla, establece una *filosofía de prejuicios*»[8].

[7] Ibid., p.22-23. Ibid., p.89. «La historia de la filosofía, decía un profundo conocedor de la misma, con lo que mejor puede compararse es con un cementerio».

[8] Ibid., p.110. Corresponde al ensayo *Abajo los prejuicios*, incluido en la traducción citada de Zubiri, quien con este título incorpora la versión de *Versuch über die Erkenntnis*. La constante acusación que se hace en él de «prejuicios ciegos» a todos los postulados y juicios sintéticos *a priori* de Kant ha debido influir directamente en la metódica de Husserl de la *Vorurteilslösigkeit*, de una vuelta inmediata y sin prejuicios a lo dado en el análisis del fenómeno.

tarse al desaliento pesimista del pensamiento moderno, aunque las fuerzas limitadas de nuestra mente no puedan comprender todos sus aspectos. El cuadro que traza, en nada se distingue de la teodicea escolástica, y ello delata su formación madura en la doctrina tomista. Pero él insiste en que tal concepción está al menos implícita en Aristóteles, quien no pudo desarrollar toda su metafísica, y se remite como comprobante al *Fragmento* de Teofrasto [11].

La ética.—El breve esbozo sobre la fundamentación de la ética que Brentano expuso en *El origen del conocimiento moral,* tuvo también influencia notable en el desarrollo de la ética de los valores de Scheler, a través de sus discípulos inmediatos, que expresaron en términos de valor sus ideas de la objetividad del sentimiento de agrado del bien.

Sobre la tercera clase de fenómenos psíquicos, que son los «afectos o voluntades», construye Brentano su doctrina moral, derivando de ellos el tema del conocimiento ético. Estos sentimientos poseen una intencionalidad típica que se manifiesta por las reacciones emotivas de agrado o desagrado, de atracción, de amor o de repulsa y odio, y se expresa por la relación del fenómeno a su objeto mediante un juicio valorativo que acepta o no lo que agrada o desagrada. Lo bueno es lo que agrada, y lo malo dice referencia objetiva al sentimiento contrario. De este origen empírico en el sentimiento no se deduce, sin embargo, una moral subjetiva, pues Brentano afirma: «Nadie de los que han creído otorgar al sentimiento una participación en los fundamentos de la moral ha roto tan radical y completamente con el subjetivismo ético» [12]. Combate las tendencias de un hedonismo estético y del utilitarismo moral, y el propósito primero de su disertación era oponerse al positivismo jurídico de Ihering, reafirmando la vigencia de una *ley y derecho naturales* de validez universal, que intenta demostrar mediante la comprobación de «la sanción natural de lo moral y de lo justo». Sólo se opone a la teoría de un derecho natural innato que no tuviera su fuente de conocimiento en la experiencia psicológica [13].

La ética tiene así un fundamento real que arranca de la valoración justa de los objetos y fines buenos. Su propia fundamentación estriba en la *evidencia* de los juicios morales. No se trata de una evidencia apriórica al modo del imperativo kantiano, sino de una evidencia valorativa basada en la justa apre-

[11] *Aristoteles und seine Weltanschauung,* tr. esp.: *Aristóteles* (Madrid 1925) p.133-35.
[12] *El origen del conocimiento moral,* Prefacio, trad. cit., p.13.
[13] Ibid., n.5-12 p.22-24.

ciación de lo que es amable y, por tanto, bueno. Pues los conceptos de bueno y malo son paralelos a los de verdadero y falso. Como «decimos que algo es verdadero cuando el modo de referencia, que consiste en admitirlo, es el justo, así decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra» [14]. La doctrina de la evidencia hace, pues, posible establecer si el amor es justo o no. Como en la clase de juicios lógicos sobre lo verdadero y falso hay juicios evidentes, así hay juicios evidentes sobre los sentimientos de lo que agrada o desagrada. Brentano insiste en que en lo moral, como en el orden lógico, hay «juicios ciegos» que son los formados bajo la impresión de impulsos ciegos de los instintos que arrastran a los placeres inferiores. Los juicios morales evidentes dicen referencia a sentimientos de agrado o desagrado de naturaleza superior: así, el saber es amable por un acto de amor que es justo de modo evidente; y la verdad y la alegría se prefieren al error y al dolor.

Brentano explica luego el fenómeno o principio de *preferencia,* como criterio valorativo en lo moral. Lo esencial en el marco de la eticidad consiste en el acto de conocimiento apreciativo que es el *preferir,* acto intencional comparativo, que conduce a elegir lo bueno, pero también lo mejor. Entre los múltiples bienes preferibles, la determinación relativa del valor de los bienes debe hacerse, según este principio de preferencia, por una escala jerárquica de valores; lo cual llevará a la búsqueda de los bienes de esfera superior, al amor de una perfección y desarrollo armónicos en el individuo, en la sociedad y en la humanidad entera, y, en definitiva, a la tendencia hacia el Bien Supremo, consistente en Dios. Todas estas ideas han sido asumidas después por M. Scheler.

Aparte de este esbozo fragmentario sobre el origen del conocimiento moral en los fenómenos de la intencionalidad afectiva, rico en sugerencias para el desarrollo posterior de la ética de los valores, Brentano dejó la obra moral *Fundamentación y estructura de la ética,* que ha tenido publicación reciente [15]. Es una exposición de la moral de Aristóteles sobre la base de su doctrina de las *virtudes,* estudiada en sus precedentes, en la estructuración dada por el Estagirita y en el desarrollo posterior que obtuvo en la tradición escolástica. Su entera concepción

[14] Ibid., n.23 p.38.

[15] *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Berna 1952). Véase una exposición muy completa de la misma en A. G. Scharwarth, *Tradition, Aufbau und Forbildung der Tugendlehre F. Brentano* (Meisenheim an Glan 1967).

de la moral queda así reflejada en este comentario a Aristóteles, cuya interpretación difiere muy poco de la sistematización definitiva que le dio Santo Tomás, en el cual se inspira.

Influencia.—Se reconoce comúnmente que la influencia de Brentano en la filosofía posterior ha sido múltiple y excepcional por los diversos campos en que se ha ejercido y las consecuencias de su pensamiento. Este influjo aparece sobre todo en la fenomenología de Husserl, que revalorizó y dio actualidad a las ideas de su maestro; en la ética de los valores de Scheler, y hasta tuvo proyección mediata en el existencialismo y en el neopositivismo del Círculo de Viena. Se produce en parte a través de sus seguidores inmediatos, que llegaron a formar una escuela estricta. Entre ellos se encuentran sus discípulos, editores de sus manuscritos y comentaristas: A. CASTIL (1874-1950), O. KRAUS (1872-1942), A. HÖFLER (1853-1922), Ch. VON EHRENFELS (1859-1932), A. MARTY, F. MAYER-HILLEBRAND y otros.

Destaca especialmente CARLOS STUMPF (1848-1936), que fue discípulo de Brentano en Wurzburgo, se doctoró en Gotinga con Lotze, y fue, a su vez, profesor en Praga, Munich, Halle y, en la etapa final, en Berlín (1894-1921). Su contribución científica es notable, sobre todo con sus estudios de psicología y fenomenología, como *Erscheinungen und psychische Funktionen* (Berlín 1907), *Empfindung und Vorstellung* (Berlín 1918), *Gefühl und Gefühlsempfindung* (Leipzig 1928) y la obra póstuma *Erkenntnistheorie* (Leipzig 1939)[16]. El punto de partida de sus originales desarrollos es la crítica del psicologismo asociacionista. El objeto del conocer es concebido como un todo originario, una inmediata unidad, que no deriva ni de una inducción o asociación empírica ni de una síntesis *a priori*. Distingue las manifestaciones o fenómenos inmediatos *(Erscheinungen)*, que son los contenidos de la sensación y la memoria, de las funciones psíquicas *(psychische Funktionen)*, es decir, los estados o experiencias vividas, a las que pertenece aprehender, unificadas, todas las representaciones anteriores. Y contra el asociacionismo sostiene que lo inmediatamente dado es todo lo que se presenta como un «hecho» o como totalidad de datos inmediatos.

En tal sentido, contra el atomismo psicológico afirma el carácter complejo y global de las sensaciones. Las cualidades que diferencian las sensaciones no se presentan nunca solas, sino junto con otras sensaciones a ellas integradas, que el autor denomina «atributos de las sensaciones»; así, el color no es separable de la claridad, ni el sonido de la intensidad o timbre. En rigor, pues, no existen sensaciones simples, sino complejos de ellas *(Empfindungscomplex)*, las cuales son el material bruto *(Rohmaterial)* sobre el que se elaboran los procesos de generalización y abstracción que dan origen a «intuiciones elaboradas», como el espacio vacío, círculo, esfera, etc. El cometido de la fenomenología debe ser la referencia de toda intuición elaborada al complejo del «todo no anali-

[16] *Autopresentación* en R. SCHMIDT, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* V (Leipzig 1924) p.205-65; N HARTMANN, *Gedächtnisrede auf C. Stumpf* (Berlín 1937); R. SCHILLING, *C Stumpf, sein Leben und Wirken* (Berlín 1940); C. FABRO, *La fenomenologia della percezione* (Milán 1941) p.31-37.

zado». La fenomenología de Stumpf concluye afirmando la prioridad del todo sobre las partes. La percepción se termina en la aprehensión de una forma o *Gestalt* perceptiva como substrato de todos los «fenómenos» sensoriales y que es, a su vez, fundamento de los procesos del pensamiento. En la escuela de Stumpf, de Berlín, se formaron los dirigentes de la tendencia original de la psicología moderna llamada «teoría de la forma» *(Gestalttheorie)*, que terminó con la corriente asociacionista.

ALEXIS VON MEINONG (1853-1920) es otro discípulo de Brentano que desarrolló una filosofía muy relacionada con el objetivismo lógico de Bolzano y ha tenido, por ello, estrechas conexiones con la fenomenología. Nació en Lemberg (Galitzia), estudió en Viena con Brentano y bajo su dirección descubrió su vocación filosófica. En 1878 obtuvo la habilitación con sus *Hume-Studien*. Fue llamado en 1882 a la Universidad de Graz, donde fundó el primer laboratorio austríaco de psicología experimental (1886), y en 1889 fue promovido a profesor ordinario. Entre sus trabajos destacan: *Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik* (Viena 1885), *Untersuchungen zur Werttheorie* (Graz 1894), su obra principal *Über Annahmen* (Leipzig 1902), a la que siguieron diversos artículos coleccionados en *Gesammelte Abhandlungen* (2 vols., Graz 1913-14). Es asimismo notable su ensayo *Über Gegenstandstheorie*, en una obra colectiva (Leipzig 1904) con la obra póstuma, *Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie* (ed. E. MALLY, Graz 1923) [17].

Meinong elabora las doctrinas de Brentano de una manera original y paralela a la interpretación fenomenológica que daba al mismo tiempo Husserl en Alemania. El motivo central de su filosofía, que pretende ser una ciencia nueva, al menos no tratada en su generalidad, es una *teoría de objeto* en cuanto tal, o del «objeto puro». El objeto es todo lo que aparece bajo la forma de fenómenos, todo lo dado en la descripción psicológica intencional, sea algo real o ideal, existente o imaginario; el objeto como tal es indiferente al carácter de existencia. La distinción de objetos debe hacerse según los cuatro tipos de procesos psíquicos con diversa referencia intencional, que son las representaciones, pensamientos, sentimientos y deseos. Así se tienen cuatro categorías de objetos *(Gegenstand)*: los objetos de la representación *(Objekte)*, los del juicio u «objetivos» *(Objektive)*, los objetos valorativos y desiderativos. Los objetos de la representación son algo a lo que puede atribuirse existencia, a diferencia de los «objetivos», que, como correlativos de las asunciones y de los juicios, poseen subsistencia, pero no existencia.

El modo de captar los objetos es asimismo diferente. El proceso psíquico en que se da la representación es una «vivencia previa» *(Vorerlebnis)*, por la que el objeto se presenta, mientras que en el juicio se da una experiencia principal *(Haupterlebnis)*, por la que el objeto viene «opinado». En cuanto a los sentimientos y deseos, son presentaciones «emocionales» de los objetos. Todavía en el proceso psíquico del opinar

[17] *Autopresentación* en *Deutsche Philosophie der Gegenwart* I (Leipzig 1921) p.91-150; E. MARTINAK, *Meinong als Mensch und Lehrer* (Graz 1925); J. N. FINLAY, *A. Meinong* (Londres 1933); A. TEGEN, *A. von Meinong* (Lund 1935); J. N. FINLAY, *Meinong's Theory of Objects and Values* (Oxford 1963); R. DRUDIS BALDRICH, *Meinong en la filosofía contemporánea*, en *Theoria* (1953) p.77-79.

distingue Meinong el juicio verdadero y propio de lo que llama «asunciones» *(Annahme)*, como algo intermedio entre las representaciones de los datos intermedios y los juicios y, en cierto modo, condiciones subjetivas del juicio. Meinong distingue también objetos de orden superior, que comportan las relaciones y los complejos, y los de orden inferior, que son los miembros contenidos en la relación y elementos simples que componen las «formas».

Las experiencias emocionales se distinguen en pasivas, que corresponden a los sentimientos de representación y pensamiento, sean fantásticos o «seriamente sentidos», y las emociones activas, que son los deseos, los cuales pueden referirse a la ciencia, al valor, a la belleza o deseos estéticos y, finalmente, al placer. La teoría del objeto permite fundar también, según Meinong, una axiología como ciencia rigurosa, que asume el aspecto de una contraposición entre el valor impersonal, o absoluto, y el valor relativo al individuo. El primero sería el objeto propio del deseo que se refiere a la eticidad. Esta axiología tendría afinidad con la teoría de los valores de algunos neokantianos, pues Meinong piensa que la fundamentación kantiana de la filosofía debería configurarse como una teoría del objeto. Esta teoría puede dar paso, según él, a una ontología, entendida como ciencia del existente y realística.

La filosofía de Meinong, cuya característica es la tendencia oscilatoria entre el subjetivismo y el objetivismo, entre la inmanencia descriptiva y la compleja objetividad, dio lugar a una verdadera escuela, que contó valiosos adeptos y discípulos, sobre todo en el campo de la investigación psicológica.

HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA

EDMUNDO HUSSERL (1859-1938) es el padre de la fenomenología e impulsor de esta corriente de pensamiento, cuya vigencia llega hasta nuestros días.

Vida y obras.—Nació en Prosznitz, en Moravia, cuando esta provincia formaba todavía parte del Imperio austro-húngaro. Descendiente de una familia hebrea, aunque más tarde recibió el bautismo en la Iglesia luterana. Estudió Matemáticas en la Universidad de Viena con el célebre matemático Weierstrass y se doctoró en esta disciplina con una tesis sobre el cálculo de las variaciones. Su contemporáneo Sigmond Freud (1856-1939), también moravo y judío, debía llevar en Viena una vida paralela a la suya, realizando en esta ciudad todos sus estudios y trabajos, y obteniendo allí toda su celebridad. En los años 1884-86 siguió Husserl las lecciones de Brentano en la misma Universidad, las cuales le indujeron a dedicarse por entero a la investigación filosófica, en la que hasta entonces sólo secundariamente se había interesado. El influjo decisivo de Brentano se debió sobre todo a la concepción rigurosa de la filosofía como ciencia. Su esposa fue también judía convertida al protestantismo. Continuó sus estudios en la Universidad de Halle, donde uno de sus

profesores fue C. Stumpf, en quien también se inspira y a quien dedica su primera gran obra «en testimonio de veneración y amistad».

En Halle se habilitó con la tesis *Über den Begriff der Zahl* (1887), y el mismo año comenzó su carrera de enseñanza como docente privado en esa Universidad. En 1901 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Gotinga (primero como extraordinario y desde 1906 como ordinario), donde enseñó hasta 1916, en que pasó a la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Este período cumbre de su magisterio en Friburgo prosigue hasta su jubilación, en 1928. Allí continuó después entregado a una infatigable labor de investigación y de redacción escrita de sus ideas hasta su muerte, a los setenta y nueve años.

Ya desde su período de Gotinga comenzó a reunir en torno a sí un grupo de discípulos y colaboradores, dedicados a la investigación fenomenológica, porque creía que el trabajo científico debía desarrollarse en equipo. En este grupo figuraron A. Reinach, Pfänder, Geiger, Koyré, Héring, Edith Stein, Max Scheler, Heidegger, Von Hildebrand, etc., todos discípulos suyos. En 1913 funda el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Halle 1913-1930), que debía recoger los trabajos de investigación de la escuela. En el primer tomo de este *Anuario* apareció la primera parte de sus *Ideas para una fenomenología pura*, junto con una parte de *El formalismo en la ética* de Scheler, y el *Anuario* de 1927 trajo una parte de *Ser y tiempo* de Heidegger, no faltando en el mismo trabajos de Hartmann. En dicha publicación se reunían así los más famosos pensadores de la moderna filosofía alemana.

En su vida religiosa, Husserl evolucionó notablemente. En su niñez no practicaba la religión judía. A los diecisiete años leyó la Biblia y se entusiasmó sobre todo con el Nuevo Testamento, entendido al modo de los protestantes liberales. No creía en la divinidad de Jesucristo, a quien sólo consideraba como el hombre más grande de la historia. A los veintisiete años se bautizó en una iglesia luterana. La conversión de algunos discípulos judíos, sobre todo de Edith Stein, y la persecución nazi tuvieron el efecto de acercarle cada vez más al catolicismo. En sus últimos meses hacía que le leyeran pasajes del Evangelio. Declaró que si tuviera cuarenta años menos se habría convertido; pero para proceder lealmente tenía que dedicar cinco años a meditar sobre cada dogma cristiano, y ya no tenía tiempo. En carta a E. Stein le confesaba el gran riesgo de haber eliminado a Dios de su pensamiento científico, pero que se sentía profundamente ligado a Dios y cristiano en su corazón. Al final de su última enfermedad parece que era del todo creyente. Momentos antes de morir pidió papel y lápiz para hacer una revelación importantísima. Pero cuando la enfermera se lo trajo ya había fallecido (J. M. OESTERREICHER, *Siete filósofos judíos confiesan a Dios* [Madrid, Aguilar, 1961]).

Las obras principales publicadas por Husserl son: *Philosophie der Arithmetik* (Halle 1891), en que incorpora su tesis sobre la esencia del número; *Logische Untersuchungen* (2 vols., Halle 1900-1901; la 4.ª ed., de 1928, ampliada notablemente y dividida la parte segunda en dos tomos); *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos* (1910-11), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (editada

por M. Heidegger en el *Anuario* de 1928), *Formale und Transzendentale Logik* (en el mismo *Anuario* 1929), *Méditations cartésiennes* (París 1931), fruto de unas conferencias dadas en la Sorbona en 1929. Por fin, las obras publicadas póstumas, *Erfahrung und Urteil* («Experiencia y juicio», ed. de L. Landgrebe, Praga 1939) y *Die Krisis der europäischen Wissensschaften und die transzendentale Phänomenologie* (La Haya 1954, completada con manuscritos, pero publicada una parte en 1936 en *Philosophia* I). Pero a su muerte dejó Husserl, en su mayor parte autógrafos o estenografiadas, unas 40.000 páginas de manuscritos, que fueron transportadas en 1938-39, para protegerlas de los nazis, al Instituto Superior de Filosofía de Lovaina por el franciscano Hermann Leo van Breda. Bajo su dirección se han constituido los *Archives-Husserl*, que desde 1954 vienen publicando lo mejor de este material inédito, que complete la visión del pensamiento definitivo de Husserl, siempre cambiante y en constante esfuerzo de superación [18].

[18] Edición: *Gesammelte Werke*, publicados con el título *Husserliana* por los *Archives* de Lovaina en unión con el *Husserl-Archiv* de la Universidad de Colonia (La Haya 1950ss, por distintos editores). Van publicados 12 vols. El I es el texto alemán de las *Meditaciones cartesianas*. Los vols.2-4 contienen las *Ideas para una Fenomenología pura*, a cuya obra se antepone *Die Idee der Phänomenologie* (vol. de 5 lecciones de Gotinga de 1907) y que es completada con dos partes más inéditas. Los siguientes contienen diversos cursos de lecciones manuscritas, y el vol.12 reedita la *Filosofía de la Aritmética*.

Traducciones españolas: *Investigaciones lógicas*, tr. por M. García Morente y J. Gaos, 2 vols. (Madrid 1929, 1967); *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires 1951, 1969); *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, tr. de J. Gaos (México 1949). La traducción contiene todas las adiciones y correcciones póstumas de la edición crítica publicada por el Archivo de Husserl (Lovaina 1950), mas no las partes II y III, que son las dejadas manuscritas y publicadas en la colección del citado Archivo); *Meditaciones cartesianas*, tr. de J. Gaos (México 1942, sin la V Meditación); *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (Buenos Aires 1959); *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires 1960); *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón pura*, tr. de L. Villoro (México 1962)

Bibliografía: G. Maschke-I. Kern, *Husserls-Bibliographie*, en *Rev. Intern. Philosoph.* (1965) p.152-202; E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, en *Kantstudien* (1933), p.319-83; A. Osborn, *The philosophy of E. Husserl in its Development* (Nueva York 1934); E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (París 1930); Varios, *La phénoménologie. Journée d'études de la Société thomiste* (Le Saulchoir 1932); M. Farber, *The Foundation of Phenomenology* (Cambridge, Mass., 1943); T. Celms, *El idealismo fenomenológico de E. Husserl*, tr. esp. (Madrid 1931); A. Caso, *La filosofía de Husserl* (1934); C. Astrada, *Idealismo ideológico y metafísica existencial* (1936); J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* (Buenos Aires 1941); S. Vanni-Rovighi, *La filosofia di E. Husserl* (Milán 1939); G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl* (París 1941); J. Bascuñana, *Exposición y crítica de la fenomenología de E. Husserl* (Barcelona 1940); A. Millán-Puelles, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (Madrid 1947); Varios, *Phénoménologie-Existence* (París 1953); L. Lauer, *La Phénoménologie de Husserl. Essai sur la génèse de l'intentionalité* (París 1955); G. Brandt, *Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Husserls* (La Haya 1955); A. Diemer, *E. Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie* (Meisenheim 1956); S. Bachelard, *La logique de Husserl* (París 1957); P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia* (Roma 1959); E. May Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en Husserl* (Caracas 1956); Varios, *Husserl et la pensée moderne* (La Haya 1959); H. van Breda y otros, *E. Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif* (La Haya 1959); A. Roth, *Husserls Ethische Untersuchungen* (París 1960); E. Melandri, *Logica ed experienza in Husserl* (Bolonia 1960); E. Paci, *Tempo e verità nella filosofia di Husserl* (Bari 1961); L. Eley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Philosophie Husserls* (La Haya 1962); Varios, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt* (México 1963); I. Kern, *Husserl und Kant* (La Haya 1964); J. N. Machanty, *Husserl's Theory of Meannig* (París 1964); Th. V. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia. Studi su*

El carácter de la filosofía de Husserl es, sin duda, típico y original. Después de una larga vida entregada a su investigación fenomenológica, no llegó a crear un sistema filosófico en el sentido tradicional del término, como una respuesta que se da a todos los problemas y explicación de las distintas disciplinas del saber. Husserl no aspiró a desenvolver la filosofía como una síntesis especulativa, sino que toda su indagación filosófica la dedicó a profundizar más y más en lo que debe ser el *comienzo* y punto de partida del filosofar. Toda su vida de filósofo no fue otra cosa que la búsqueda de este comienzo, volviendo siempre de nuevo al mismo con diversas pistas y orientaciones, nuevos derroteros de indagación filosófica. Y todavía al final de su vida confesaba: «He realizado un débil comienzo. Sé que me haría falta comenzar de nuevo». Su pensamiento tiene, por tanto, el carácter inconcluso e itinerante. Pensador inquisitivo incorregible, dotado de capacidad excepcional de análisis, no ha cesado de indagar nuevos aspectos y matices en el método fenomenológico, de señalar nuevos caminos que ha dejado abiertos a sus sucesores. Sus principales obras equivalen a otras tantas introducciones a la filosofía, según distintas orientaciones de su método fenomenológico.

Se reconoce, por ello, una *evolución* en el pensamiento de Husserl, aunque no haya acuerdo en señalar las distintas etapas de esta marcha evolutiva. Más común en la división notada por su fiel discípulo E. Fink según los tres períodos de su estancia docente: El primero, aparte de la fase netamente prefenomenológica que luego se indica, es el período de Halle, que culmina en las *Investigaciones lógicas*. La fenomenología está ya en marcha, aunque no del todo desligada de los supuestos psicologistas, y comienza a perfilarse en apariencia como una lógica pura, pero en el fondo como un camino intermedio entre la lógica del conocimiento y del razonamiento formal. El segundo período, de Gotinga, viene a plasmarse en la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, con otros escritos afines. Es la fase de maduración de la fenomenología pura como universal fundamentación de la filosofía y de la ciencia, con su método estricto de la «reducción», o suspensión de todos los supuestos de las cosas naturales y del mundo existencial. El tercer período, el de Friburgo, está marcado por la obra *Meditacio-*

Husserl e sulle antinomie fenomenologiche (Milán 1964); J. M. BROEKMAN, *Phänomenologie und Egologie bei Husserl* (La Haya 1963); E. GARULLI, *Conscienza e storia in Husserl* (Urbino 1964); E. P. WELCH, *The Philosophy of E. Husserl* (Nueva York 1965); R. SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl's concept of Constitution* (Nueva York 1965); G. PIANA, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl* (Milán 1965); A. DE WAELHENS, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (Lovaina 1965); E. BOSIO, *Fondazione della logica in Husserl* (Milán 1966), E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín 1967), R. RAGGIUNTI, *Husserl: dalla logica alla fenomenologia* (Florencia 1967); A. BIRAL, *L'unità del sapere in Husserl* (Padua 1967); M. SANCIPRIANO, *L'Ethos di Husserl* (Turín 1967); R. SCHERER, *La phénoménologie des «Recherches logiques» de Husserl* (París 1967); G. FORNI, *Il sogno finito. Saggio sulla storicità della fenomenologia* (Bolonia 1968); M. FARBER, *The Aims of Phenomenology. The Motives, Methods and Impact of Husserl's Thought* (Nueva York 1966). El mismo MARVIN FARBER es director de *Philosophy and Phenomenological Research*, publicado en la Universidad de Buffalo (Nueva York 1940ss), que ha recogido la herencia histórica del *Jahrbuch* de Husserl, 11 vols. (1913-30). Otro centro de investigaciones fenomenológicas, además del principal, *Archives-Husserl* de Lovaina, es *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, dirigido por A. T. TYMIENIECKA, que ha publicado ya 5 vols. (Dordrecht-Holanda-Boston 1971-74).

nes cartesianas, en que la fenomenología se formula como un nuevo trascendentalismo en el sentido de un idealismo fenomenológico. Y todavía otros señalan una última etapa en la dirección del pensamiento *existencial* de Heidegger.

A pesar de estas etapas evolutivas, hay un fondo sustancial coincidente hacia la dirección trascendental o de la inmanencia en todo el pensamiento de Husserl. Su discípulo Fink ha notado que la flexión idealista está presente en Husserl desde los primeros pasos de la fenomenología pura. Ya en las *Investigaciones* se prodigan los adjetivos de lógica «pura» o fenomenología «pura», en evidente alusión a los términos kantianos. El llamado objetivismo de la primera forma es ya inicialmente subjetivo, porque la esencia o «la cosa misma» no es el existente en sí, sino el existente que es dado como «fenómeno» y como aparece a la conciencia. «Las primeras fases de la fenomenología acentúan por igual los aspectos subjetivo y objetivo de la experiencia en su esencial correlación. Pero el desenvolvimiento de la fenomenología pura conduce a la preponderancia de lo subjetivo como fuente de todas las objetividades», señala Spiegelberg, quien nota también que esta marcha evolutiva se produce «curvilínea», con alternativas en uno u otro sentido [19]. Y parece fundado que la transformación husserliana de la fenomenología como psicología descriptiva en una fenomenología trascendental se debe al creciente interés de Husserl por Kant, cuya inspiración, lo mismo que la de Descartes, se hizo al final preponderante.

Y es sabido, por otra parte, que la doctrina de Husserl no es fácilmente abordable, ni su pensamiento, claro y asequible. Su estilo es el típico de un filósofo germano: oscuro, abstracto, lleno de sutiles análisis, de agudas disquisiciones para averiguar los distintos matices de una idea o un tema. Es además un estilo difuso, propio del carácter inventivo de su temática y reflexión. Usa de continuo el método inquisitivo de «investigación», no el de síntesis expositiva. Nuevas y nuevas investigaciones se suceden para profundizar sobre el mismo o similar tema, para descubrir la última fundamentación de los fenómenos de conciencia, los principios y constitución íntima de los objetos de experiencia. Aumenta la dificultad el uso de neologismos, de nuevas expresiones técnicas cuyo sentido no es fácil reducir al lenguaje común de la filosofía y que constituyen gran parte de la originalidad de su pensamiento. Dejando a un lado la rica variedad de sus múltiples análisis, tratemos de resumir los motivos y resultados principales de la nueva filosofía.

La filosofía de la aritmética y la crítica del psicologismo.—Husserl venía a la filosofía desde una formación matemática, y era natural que su primer trabajo filosófico fuera dedicado al análisis de los conceptos matemáticos. Tal fue el volumen *Filosofía de la aritmética*, en que incluyó su tesis doctoral «Sobre el concepto del número». La obra lleva por subtítulo *Investigaciones lógicas y psicológicas*, indicando ya en la primera palabra la constante actitud teórico-inquisitiva de su filosofía. En esta época sostenía que la psicología debía poner el fundamento de la

[19] E. FINK, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, en *Problèmes actuelles de la Phénoménologie* (París 1952) p.69ss; H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A historical Introduction* (La Haya 1965) I p.74ss.

lógica, por lo que sus reflexiones se esfuerzan por explicar, mediante la psicología asociacionista, los conceptos matemáticos. Así, el concepto de multiplicidad, que está en la base de la noción del número, proviene del acto de ligar o reunir, que es un acto psíquico; y las nociones de uno y de algo, que son a su vez fundamento de la noción de lo múltiple, se reducen a las nociones de «contenido de representaciones» y nacen «de la reflexión sobre el acto psíquico de representarse».

Pero la aparición del primer volumen de las *Investigaciones lógicas* (1900), tras nueve años de reflexión desde la obra anterior, marca un radical cambio de dirección, motivado al parecer por la crítica que le había hecho G. Frege y por la lectura de Bolzano. El mismo declara este nuevo rumbo de su pensamiento hacia la investigación pura de la objetividad lógica [20]. La obra se abre con unos extensos *Prolegómenos a la lógica pura* en los que, a propósito de establecer la naturaleza de la lógica «como disciplina normativa que suministre los fundamentos esenciales de la teoría de la ciencia», somete a una crítica a fondo lo que él llama el *psicologismo*. Esta teoría, tan difundida en los lógicos de la época, sostiene que «los fundamentos esenciales de la lógica residen en la psicología, a cuya esfera pertenecen, por su contenido, las proposiciones que dan a la lógica su sello característico». La lógica se relacionaría con la psicología como una rama de la misma; sería una psicología aplicada [21].

Husserl sostiene que en la base del psicologismo hay siempre un empirismo nominalista, que se reduce, en definitiva, a relativismo escéptico. Para estos nominalistas, las leyes lógicas no son sino generalizaciones empíricas e inductivas; lo universal sería una mera imagen esquemática y desvaída, simple acumulación de datos particulares. Pero tal actitud no acertará a explicar cómo leyes tan imprecisas y vagas pueden servir de fundamento a normas tan rigurosas como son las del arte lógico. El mundo de las leyes psicológicas está fundamentado sobre la probabilidad, mientras que «las leyes lógicas son válidas *a priori*. Estas leyes no encuentran su demostración y justificación en la inducción, sino en la evidencia apodíctica» [22]. De ahí la imposibilidad de reducir las leyes lógicas, rigurosamente necesarias, a leyes psíquicas, que son siempre leyes inductivas. Por ello la interpretación psicológica de los principios lógicos cae siempre en un contrasentido. El principio de contradicción, por ejemplo, no es regulador de la vida psicológica; no dice que es imposible para el psiquismo humano formular dos juicios contradictorios, sino sólo y precisamente que una y la misma cosa no puede poseer predicados que se contradigan.

[20] *Investigaciones lógicas* vol.I, Prólogo (vers. esp. Madrid [2]1967) p.20-21: «Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi *Filosofía de la Aritmética* (único publicado). Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones... Me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento»

[21] Ibid., Prolegómenos n.17-18 p.81-82.

[22] Ibid., n.21 p.93.

Esto manifiesta que ya las leyes lógicas no se identifican con las *leyes naturales,* como si tuvieran su fuente en los hechos psicológicos. Serían, entonces, leyes para los hechos psíquicos que supondrían la existencia de estos hechos. «Pero ninguna ley lógica regula o supone una materia de hechos, ni siquiera la existencia de representaciones, o de juicios, o de otros fenómenos del conocimiento. Ninguna ley lógica es—en su auténtico sentido—una ley para los hechos de la vida psíquica». Las normas de la lógica pura se refieren, pues, al orden *ideal,* que prescinde de la realidad o existencia de los hechos empíricos. «Los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real» [23].

En los escritos subsiguientes en que sigue combatiendo el psicologismo, sobre todo en la *Filosofía como ciencia estricta,* Husserl incluye dentro de esa tendencia psicologista lo que él llama el *naturalismo,* es decir, cualquier doctrina o punto de vista que subordine la validez del conocimiento a las condiciones de hecho de la conciencia humana o animal, a la existencia o realidad de la naturaleza física, ya que una conciencia humana es siempre un hecho natural en un conjunto de otros hechos y no puede ser fundamento de una verdad que valga universalmente y de manera absoluta. El naturalismo se caracteriza por una «*naturalización de la conciencia* con todos sus contenidos intencionales e inmanentes», y está obligado, por tanto, a *naturalizar* todos los objetos de la conciencia, aun los objetos ideales: los números, las esencias geométricas, las verdades universales. Así, el psicologismo naturalista viene obligado a colocar el sujeto y el objeto en el mismo mundo, el de la naturaleza; los hechos de la conciencia son considerados como pertenecientes a la naturaleza, puesto que las conciencias de los hombres o de los animales están ligadas a los cuerpos [24]. En tal línea psicologista y naturalista no puede fundarse la lógica pura, que quiera revelar las estructuras y las formas de todo conocimiento universal, prescindiendo de las condiciones de los objetos naturales. La inflexión subjetivista y neokantiana ya aparece en este primer planteamiento de Husserl.

Lógica pura y fenomenología. Significación e intuición.—La crítica del psicologismo desemboca en el reconocimiento de una lógica pura, liberada de los presupuestos de una simple explicación psicológica, como teoría que «abarque del mundo más universal las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en general» (n.72). Pero antes de pasar a la exposición de las seis largas investigaciones lógicas, Husserl antepone otra «Introducción» que aclare el sentido de las mismas. Se trata en ellas de la «necesidad de investigaciones *fenomenológicas* para preparar y aclarar la lógica pura en el sentido de la crítica del conocimiento». La lógica pura no es, pues, una lógica tradicional, sino una «teoría objetiva del conocimiento». Y el estudio de la misma se hace a través de un

[23] Ibid., n.22, 23, p.99-100

[24] *Philosophie als strenge Wissenschaft* n 15-18 (Frankfurt 1965) p 14-16.

«análisis fenomenológico», cuyo cometido es «llevar las ideas lógicas, los conceptos y las leyes a claridad y distinción epistemológicas».

Husserl introduce, pues, desde el comienzo de sus *Investigaciones lógicas,* la nueva teoría y método de la fenomenología. La alegación posterior de la obra de Lambert (p.362) señala la fuente de donde ha tomado este término. Su lógica pura se torna, pues, en fenomenología, o al menos esta ciencia debe fundamentar y esclarecer «las objetividades lógicas», las vivencias de representación y juicio en su esencial referencia a los objetos, «la objetividad o idealidad del conocimiento en general». Esta será también «una fenomenología pura, que nada tenga de psicología—puesto que la psicología es una ciencia de la experiencia que estudia propiedades y estados psíquicos de realidades animales—, la sola que puede superar *radicalmente* el psicologismo». Y la definición de dicha fenomenología, que envuelve una teoría del conocimiento, es dada como análisis *descriptivo* de las vivencias de pensamiento depuradas de sus elementos empíricos, que llegue a descubrir las esencias aprehendidas directamente en la intuición [25]; es decir, todo el programa de su nueva fenomenología, que parece de elaboración posterior a las mismas investigaciones.

Husserl inicia entonces sus seis sutiles investigaciones lógicas, que «ofrecen no un sistema de lógica, sino estudios preliminares para una lógica filosófica, aclarada en las fuentes de la fenomenología», termina la nota introductoria (p.304). Son, por lo tanto, a la vez investigaciones fenomenológicas. Baste de ellas una sumaria indicación.

La investigación primera trata de la «expresión y significación». La lógica tiene como ámbito propio la región de las *significaciones*. En estrecha dependencia de las lucubraciones de G. Frege, analiza los múltiples aspectos de estas dos nociones. La expresión se refiere propiamente a los signos verbales, a las diversas formas gramaticales de la significación. Lo que la expresión expresa es su significación, porque todo nombre mienta a algún objeto. En la significación se da, en unidad fenomenológica, el acto de dar sentido o intención significativa y el acto de «cumplimiento» *(Erfüllung)* significativo, que es la referencia de la expresión a la objetividad expresada. Por lo mismo, este contenido objetivo se presenta como sentido intencional o significación pura y simple, como sentido impletivo y como objeto. Todas las categorías lógicas se resuelven en el género de significaciones, que se construyen en unidades ideales. «La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa exclusivamente de estas *unidades ideales*, que nosotros llamamos aquí

[25] *Investigaciones lógicas* I, Introducción n.1, 2, p.289-296. Ibid., p.290: «Esta (teoría del conocimiento), así como la *fenomenología pura* de las vivencias en general —que envuelve a aquélla—, se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. *La fenomenología expresa descriptivamente, con expresión pura, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia*. Cada uno de los enunciados es un enunciado apriorístico... Esta esfera es la que debemos explorar como preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de la crítica del conocimiento». Es en esta *Introducción* donde ya enuncia el lema de su nueva ciencia: «Queremos volver a las cosas mismas» *(Zurück zu den Sachen* n.2 p.294). De este volver a las cosas habla más en las *Ideas* n.19.

significaciones»[26]. Y la categoría que entreteje un complexo ideal de significaciones constituye «la unidad de significación». Por lo mismo, toda la investigación lógica y fenomenológica se ocupa de la significación y su correlato el objeto, expresados en el concepto, más que en la representación y el juicio[27].

La investigación segunda pone de relieve la existencia e importancia de las *significaciones universales,* llegando a descubrir, por esta vía fenomenológica, los conceptos universales. Contra la errónea identificación entre significado y cosa conocida, que ha inducido al empirismo a negar la existencia de objetos universales, se ha de defender la validez de la diferencia entre objetos específicos (o ideales) y objetos individuales (o reales), como «fundamento principal para la lógica pura y la teoría pura del conocimiento». Son los primeros el término mentado *(gemeint)* por estas significaciones universales. Se pueden tener presentes objetos individuales, como esta cosa o esto rojo, pero se pueden también presencializar contenidos universales como «la rojez» o el «número dos». Entre unos y otros no hay sólo diferencia de grado, sino también específica. Tales significaciones universales ofrecen la aprehensión de la «especie como objeto universal». Esta representación de la especie no dice referencia directa a ningún objeto individual, sino que alude a un nuevo contenido o intención de universalidad que da validez al contenido de una unidad nueva, que es la unidad de la especie[28].

La significación universal constituye la idea o concepto, que se distingue de la simple imagen o percepción sensible del objeto individual. Su formación se debe a una acción peculiar de la mente humana que es la *abstracción.* Husserl se extiende largamente no sólo en la refutación del nominalismo extremo, sino también de las teorías empiristas de Locke, Berkeley y Hume, con sus seguidores modernos, que han desnaturalizado la noción de abstracción desde sus presupuestos psicologistas. Porque el concepto o idea abstracta no es una imagen desvaída, formada por acumulación confusa de elementos comunes a muchos objetos individuales. Ni tampoco proviene de la «atención concentrada» a alguno de los atributos de las cosas concretas. La abstracción no consiste, pues, en separar de un objeto una cualidad que será común a otros, porque las cualidades de un objeto individual son todas individuales, y para considerar una cualidad como común es preciso antes universalizarla o considerarla en su esencia, no en su individualidad. El objeto individual es algo determinado en sus circunstancias particulares; el significado universal prescinde de todo lo singular.

Lo universal es, por tanto, objeto de un acto peculiar de la mente llamada «abstracción propia», por la que la «especie» es captada direc-

[26] *Investigación primera* n.29 p.385. El texto sigue: «Y al esforzarnos nosotros por extraer la *esencia ideal* de las significaciones, desprendiéndola de los lazos psicológicos y gramaticales que la envuelven; al esforzarnos por aclarar las relaciones apriorísticas (en esa esencia fundadas) de la adecuación a la objetividad significada, nos hallamos en la esfera de la lógica pura».

[27] Ibid., n.29 p.389: «Si, pues, lo que esencialmente da la pauta en la ciencia es la significación y no el significar, el concepto y la proposición y no la representación y el juicio, entonces la significación habrá de ser necesariamente el objeto real de la investigación en la ciencia que trata de la esencia de la ciencia».

[28] *Investigación segunda,* Introd. n.1-3, I p.403-410.

tamente en su contenido significativo, y de un modo intuitivo. Husserl habla ya con bastante frecuencia en las *Investigaciones lógicas* de esta *intuición* por la que es alcanzado el objeto universal o la especie, y en cuya aprehensión consiste el concepto o la idea, si bien distinguiendo netamente tal peculiar intuición de significados universales de la intuición empírica de objetos concretos y sensibles. Estos objetos universales y abstractos son también objetos *intuidos* [29]. En las obras siguientes prescinde ya de la noción lógica tradicional de abstracción y habla con toda claridad de una «intuición eidética», del *eidos* o la idea como contenido del concepto universal, que pronto se transforma en la «visión de la esencia», porque es la esencia el objeto de tal conocimiento conceptual.

Husserl ha dado importancia especial a esta lógica de los conceptos, porque de ella ha tomado la base de su nueva fenomenología de las esencias. De la lógica de los juicios y raciocinios apenas ha hablado. Tal conocimiento intuitivo de las esencias será el fundamento o condición *a priori* de todos los juicios y proposiciones universales de la ciencia racional. Estos juicios universales y necesarios se fundan sobre esencias y no sobre hechos. Lo que es verdad de una esencia, lo es siempre y en todo lugar, a diferencia de lo que sucede en el plano puramente empírico. Más tarde se va a ocupar de ello directamente.

Las investigaciones *tercera* y *cuarta* son de contenido más secundario y continúan el tema de los objetos universales obtenidos por abstracción, que aquí se llaman objetos o contenidos abstractos, diferentes de los contenidos concretos de la experiencia. En la tercera se plantea el problema de «la diferencia entre objetos independientes y no-independientes», según una terminología que había empleado Stumpf, problema que reconduce a la «ontología formal» del todo y las partes. En sustancia, los contenidos independientes son los objetos simples significativos de una idea o concepto de especie pura, que puede existir en sí misma, sin necesidad de apoyo en otra. Mientras que los contenidos no-independientes se refieren a objetos compuestos, cuyas partes entran en composición de otra esencia o especie y se fundan en ella [30]. El resultado de este prolijo análisis intenta mostrar que la noción de contenido o concepto de esencia, objeto de la intuición eidética, no sólo se aplica a las esencias que pueden existir por sí en el mundo real, sino también a todas las accidentalidades de la misma, como los colores, sonidos y demás cualidades, que son partes de un todo. Todas ellas entran en fenomenología como «esencia», o contenido objetivante de la intuición eidética.

Es lo que se vuelve a mostrar en la investigación cuarta desde el punto de vista de la significación o del análisis lógico-gramatical. Existe en lógica el doble momento de la predicación o «significación categoremática» y el de la «significación sincategoremática». Aquélla corresponde a los objetos independientes, y ésta a los contenidos abstractos «no-independientes». Las significaciones sincategoremáticas forman «complexiones

[29] *Invest. segunda*, Introd. p.297-300; n.3 p.405-6; n.6 p.417-18; n.7 p.419-20; *Invest. sexta* n.25, etc.

[30] *Invest. tercera* n.7: «Objetos no-independientes son objetos de especies puras tales que con referencia a ellas existe la ley de esencia que dice que esos objetos, si existen, sólo pueden existir como partes de todos más amplios de cierta especie independiente».

de significación» unidas por partículas gramaticales, fundamentadas en el contenido principal o categoremático, constituyendo así una «unidad de significación» o el concepto compuesto. «Este árbol es verde», es una expresión unitaria significativa.

Intencionalidad de la conciencia.—*La investigación quinta* es de especial importancia, porque introduce el tema de la *intencionalidad* de toda representación y fenómeno psíquico, uno de los puntos capitales del pensamiento husserliano.

La doctrina la presenta Husserl en relación con la *conciencia,* que va a tornarse luego en centro de sus lucubraciones. Pero la conciencia es aún aquí la conciencia *fenomenológica,* «como la total consistencia fenomenológica del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso»; es decir, como «la expresión colectiva de los actos psíquicos» formando un flujo unitario, que es la corriente de la conciencia. De esta acepción se distingue la conciencia como percepción interna de los estados psíquicos, y tampoco se implica la pertenencia de los mismos a un principio o al yo, sujeto de todos los contenidos, sea el yo fenoménico o el yo trascendental [31].

Los contenidos de la conciencia o estados psíquicos han de llamarse «vivencias» *(Erlebnisse)* mejor que *actos,* término lleno de equívocos según Husserl, aunque luego lo emplee indistintamente. Pues bien, lo esencial de toda vivencia psíquica es ser una vivencia *intencional,* significativa de un objeto. Pero se han de distinguir bien los dos aspectos de la vivencia de la conciencia: como vivencia de acto y como intención significativa de un objeto. La significación no pertenece a la conciencia como parte constitutiva suya, sino como su correlato intencional, esto es, como aquel objeto a que está referida. Son dos momentos distintos: la realidad de la conciencia como vivencia psíquica y la conciencia como presencia de un objeto o vivencia intencional. Un aspecto es la conciencia como complejo de hechos psíquicos, que constituyen un real devenir *(Erlebnisstrom* n.1, 3), y otro por el cual en estos hechos de conciencia aparece algo, se hace presente un objeto. Sonidos y colores no son constitutivos de la conciencia, sino sus correlatos intencionales; la conciencia no está constituida de sonidos y colores,

[31] *Invest. quinta* n.1-8, trad. cit. (1.ª ed. Madrid 1929) t.III p.130ss. Cf. n.4 p.137: «Los contenidos de conciencia ..., en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes». Cf. n.8.

ino de sensaciones y de actos en que cosas, extensiones y coores aparecen [32].

Husserl prosigue largamente el análisis de este momento de a intencionalidad de los fenómenos psíquicos, o de «la conciencia como vivencia intencional». El «origen» de la doctrina stá en Brentano, de quien la asume y de quien transcribe el exto fundamental [33]. La definición brentaniana de los fenómeos psíquicos es esencial: «son aquellos que contienen intenionalmente un objeto». La referencia intencional al objeto quivale a decir que un objeto está «presente intencionalmente» n la vivencia de la conciencia. También es válida, y muy vaiosa, la otra fórmula de Brentano: «los fenómenos psíquicos son representaciones, o descansan en representaciones», ya ue «nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada sperado ni temido si no es representado» [34]. Con ello acepta a división brentaniana de los modos de intencionalidad en meas representaciones, juicios, sentimientos y apetitos o deseos. as sutiles disquisiciones que luego añade no ponen algo esenialmente nuevo. Husserl distingue en el contenido intencioal: «el objeto que es intencionado», que puede ser simple o ompuesto de actos parciales, término de mera representación de un enunciado en el juicio; «la materia intencional de ste», en la que es indiferente que se refiera a un ser real o deal, verdadero, posible o imposible; y, por fin, «su esencia ntencional», constituida por la significación.

La investigación sexta, la más difusa de todas, trata «del sclarecimiento fenomenológico del conocimiento» desde dicha oción de la intencionalidad. Lo intencional va aquí unido al ema anterior de la *significación*, así como al de la «intuición», res elementos que se relacionan para constituir el conocimieno. La significación lógica se trueca entonces en una «intención ignificativa» que tiende a su «cumplimiento» *(Erfüllung)*, o ealización y verificación, en el objeto conocido. Tal «cumpliniento» de la intención expresiva o significativa tiene lugar n la «intuición», y la forma más alta de este cumplimiento se

[32] Ibid., n.2 p.133: «No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que ermite llamar fenómeno no sólo a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto..., ino también al objeto aparecido como tal. Como pertenecientes a la conciencia, ivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen parentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen, son vividos».

[33] Ibid., n.9-11 p.147-153. Husserl afirma que «entre las delimitaciones de los feómenos psíquicos no hay ninguna más notable ni filosóficamente más importante ue la de Brentano» (ibid., n.9 p.147). Esto no obsta a que someta a dura crítica teoría de éste bajo numerosos aspectos. Su nueva filosofía fenomenológica ha de er de total y propia invención. La doctrina de la intencionalidad objetiva sufre en Iusserl una inflexión fenomenista. Se trata de mera «referencia del objeto fenoménico l sujeto fenoménico» (n.2).

[34] Ibid., n.10 p.152-3

da en la evidencia. La adecuación de la intención significativa a la propia intuición constituye el conocimiento, una unidad cognoscitiva que se revela como «conciencia de cumplimiento». Así, cuando «un acto de intención significativa se cumple en una intuición, decimos que el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto». Conocimiento del objeto y cumplimiento de la intención significativa son, pues, lo mismo; «expresan la misma situación, pero desde distintos puntos de vista» [35].

Con tan extraña teoría de la *Erfüllung* o cumplimiento, expresada en neologismos y que corre a lo largo de las *Investigaciones,* quiere Husserl darnos lo más original de la observación fenomenológica sobre el conocimiento. Para él, pensar e intuir son dos actos, dos mundos del conocer. El pensamiento se expresa en el concepto, y el concepto es la intención significativa, insatisfecha hasta que no obtiene una mayor o menor adecuación a la intuición de lo pensado. El acto significativo, de por sí, es vacío, esto es, no realizado; pero puede realizarse con una percepción o imagen. En tal caso se transforma en un acto intuitivo que llena y expresa la referencia significativa y le da actualidad, poniéndole directamente frente al objeto. En la intuición, los objetos no son simplemente significados, sino que están presentes ellos mismos «en persona». En este sentido, el acto intuitivo está lleno, mientras que el acto significativo está vacío. Ambos son actos intencionales, pero en la intuición ha sido llenado el vacío que el acto significativo dejaba. Es decir, el conocimiento se verifica por adecuación del concepto mental al objeto de la intuición. Tal análisis ya sienta un germen de subjetivismo idealizante y está aún muy lejos de la riqueza de los análisis tradicionales sobre la teoría realista del conocimiento. En lo restante de la investigación prosigue Husserl desarrollando las diversas formas de intuiciones, inmediatas o de percepción sensible, mediatas de la imaginación, de las categorías, de los juicios, que dan lugar a otros tantos modos de cumplimiento de las intenciones significativas y modalidades diversas de conocimiento.

Mencionemos también que Husserl ha mantenido la doctrina de la intencionalidad del conocimiento en los restantes escritos. Así, en *Ideas para una fenomenología pura* vuelve sobre el tema en relación con las vivencias de la conciencia en su versión del *Cogito* cartesiano. «Es inherente a la conciencia de todo *cogito* actual ser conciencia de algo», propiedad esencial que se conserva en el curso de sus modificaciones. En tanto

[35] *Invest. sexta* n.8 (trad. de la ed. 1.ª Madrid 1929) t.IV p.45-48.

son conciencia de algo, las vivencias intencionales «se dicen referidas intencionalmente a ese algo». En todo *cogito*, «el sujeto se dirige al objeto intencional». Ese «mirar a algo», o el estar vueltos a una cosa, se verifica distintamente según las diversas modalidades del objeto intencional, que puede ser «lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal o la obra», las cuales presuponen la previa aprehensión de dicho objeto [36].

La intuición de las esencias.—Es otro de los temas más salientes de la especulación de Husserl y el que más ha influido en sus discípulos inmediatos. La teoría estaba ya preparada y de modo implícito dada en todo el decurso de las *Investigaciones lógicas;* en su lucha contra el empirismo psicologista, que niega las ideas, los conocimientos esenciales; y en su doctrina de la abstracción de los conceptos universales que se verifica por intuición de su contenido esencial, pues el objeto del concepto universal es la esencia de la cosa.

Tal concepción está ya formulada en sus términos propios y por vez primera en *Filosofía como ciencia estricta* (1911). Aquí la intuición eidética se presenta como *Wesensschau* o visión directa de la esencia; y las esencias son todas las naturalezas captables por dicha intuición: la esencia «sonido», la esencia «cosa visible», la esencia «imagen», «juicio», «voluntad». «La fenomenología pura debe abstenerse de la posición existencial de la naturaleza, y como ciencia no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal "existencia" está fuera de su esfera» [37]. Con este opúsculo se inaugura la nueva ciencia fenomenológica estricta.

Pero esta doctrina de las esencias está sobre todo presentada al frente de la otra obra principal, *Ideas para una fenomenología pura* (1913), y como su primer fundamento. En la Introducción constata Husserl que «en el último decenio» se ha hablado mucho de fenomenología y que se han elaborado otras muchas ciencias de «fenómenos»: hay psicología como ciencia de fenómenos psíquicos, ciencia natural de fenómenos físicos, ciencia histórica de fenómenos históricos, ciencia de fenómenos culturales y otras análogas. Su «fenomenología pura es una ciencia esencialmente nueva, la ciencia fundamental de la filosofía, alejada del pensar natural», que quiere fundarla por otros caminos y por ello usa de terminología nueva. La

[36] *Ideas relativas a una fenomenología pura* n.36-37, trad. de J. Gaos (México 1962), p.81-85. Asimismo en n.80 p.190; n.84 p.198-200, etc.

[37] *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt 1965) n.54-59, trad. esp.: *La Filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires [2]1969) p.74ss, 80.

nueva ciencia «no es una ciencia de *hechos,* sino una ciencia de *esencias»,* que ha de construirse como ciencia «apriorística o trascendental y también eidética». Se ha de ir a la defensa de «un conocimiento esencial frente al naturalismo» [38].

Esta ciencia se constituye en contraste con el conocimiento natural de la experiencia. Las ciencias dadas por esta actitud natural o primitiva son el conjunto de «las ciencias del mundo». Tales ciencias empíricas son «ciencias de hechos». Su conocimiento se dirige «a lo real como individual, como existente en el espacio y tiempo», por lo que este ser individual es siempre contingente. Pero en el sentido de la contingencia y facticidad hay una referencia a una «necesidad esencial y esencial universalidad». Es por lo que «a todo lo contingente es inherente tener una esencia y, por tanto, un *eidos* que hay que aprehender en toda su pureza y que está sujeto a verdades necesarias y universales». El objeto individual no es solamente «eso que está allí»; tiene, en cuanto constituido «en sí mismo», una índole peculiar que le hace sujeto de predicados esenciales que le convienen tal como es «en sí mismo» [39]. Es decir, todo individuo contingente posee una «esencia» *(Wesen)* que es llamada también *eidos,* una idea (con el término griego quiere distinguirlo de la idea kantiana), porque es equivalente al concepto universal de la investigación lógica anterior.

La esencia es, pues, un objeto de nueva índole. «Ante todo, designo *esencia* lo que se encuentra en el ser de un individuo constituyendo *lo que (Was)* él es. Pero todo *lo que* es semejante puede trasponerse en *idea.*» El objeto individual es dado en una *intuición empírica;* y de igual suerte lo dado como esencia puede ser intuido, por lo que «la intuición empírica puede convertirse en intuición esencial o *ideación».* Lo intuido en este caso es la correspondiente *esencia* o *eidos.* «Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una *esencia pura...* También la intuición esencial es rigurosamente intuición, como el objeto eidético es rigurosamente objeto.» A este nuevo modo de intuición le aplica no sólo el nombre genérico *(Intuition),* sino que lo denomina con término especial: la famosa *Wesenschau,* visión o mirada directa de la esencia, por simple presencia de la misma en la conciencia. «La intuición empírica, en particular la experiencia, es la conciencia de un objeto individual y, como conciencia intuitiva, presenta el objeto como *dado...* De

[38] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (= *Ideas*), Introd., vers. esp. de José Gaos (México [2]1962) p.10-12.
[39] Ibid., n.2, tr. cit., p.18-19.

igual manera, la intuición de la esencia (*Wesenschau*) es conciencia de algo, de un *quid* hacia el cual dirige su mirada y que le es dado en sí mismo..., que se lo representa, lo intuye, lo aprehende antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial es también intuición... en que se da originariamente la esencia», y que es intuición de un nuevo tipo respecto a la intuición sensible e individual [40].

En la índole peculiar de esta intuición entra el tener por base una intuición individual, ya que «no es posible ninguna intuición esencial sin volver la mirada a algo individual que le corresponda y desarrollar la conciencia de un ejemplar». Pero son dos clases de intuiciones distintas; su distinción es como entre el *hecho* y el *eidos*, como entre lo existente y la esencia y sus relaciones esenciales. El aprehender intuitivamente esencias no implica el poner existencia individual alguna, pues las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos. Y la intuición de la esencia puede ejemplificarse o fundarse en meros datos de fantasía, en intuiciones empíricas meramente imaginativas [41].

Husserl ha realizado, pues, la vieja experiencia de Platón: el descubrimiento de la esencia. Pero aquí es desde la observación fenomenológica. La realidad de las esencias nada tiene que ver con un realismo exagerado ni con hipóstasis metafísicas; sólo se prueba por su misma presencia en la conciencia, en la que se hace presente el objeto con su esencia ideal. La esencia constituye el reino del ser ideal, inespacial e intemporal. Las esencias conceptuales y sus relaciones esenciales las «aprehendemos con evidencia intelectual». Husserl insiste luego en «la espontaneidad de la ideación», en que el acto de la conciencia intuitiva, o el acto de ideación, es un acto espontáneo en el que se da *originariamente* la esencia, análogo y paralelo al de la percepción sensible [42].

La intuición o aprehensión de las esencias constituye el substrato de los *juicios sobre esencias* y sus relaciones esenciales, un juzgar eidético cuyas proposiciones tienen los mismos caracteres de universalidad y necesidad que las mismas esencias. Estos juicios dan lugar a lo que él llama un «conocimiento eidético» y a las llamadas *ciencias eidéticas*, ya formales, ya materiales, que se contradistinguen de las *ciencias empíricas*, o ciencias de los hechos. Aunque tienen su fundamentación en la existencia empírica o en la experiencia de los hechos, ta-

[40] Ibid., n.3 p.20-22
[41] Ibid., n.3, 4 p.23-24.
[42] Ibid., n.23 p.57-58.

les ciencias eidéticas no investigan realidades, sino posibilidades ideales, relaciones esenciales originadas de la intuición de las esencias. Estas ciencias forman, según Husserl, diversas regiones ontológicas u «ontologías eidéticas», según los distintos objetos y conjunto de propiedades y relaciones esenciales a que dan lugar. Hay regiones u ontologías formales, como las de las categorías lógicas y las matemáticas puras, y regiones u ontologías materiales, como la región de la naturaleza física. Y añade que toda ciencia de los hechos o ciencia empírica tiene «esenciales fundamentos teóricos en *ontologías eidéticas*» [43]. Tal tipo de ontologías, dirigidas a esencias ideales, es muy distinto de la noción realista de la ontología clásica.

La reducción fenomenológica por la «epoché».—A esta primera forma de fenomenología como intuición de las esencias, cuyo producto eran dichas ciencias eidéticas, Husserl va a dar un cambio radical con la posición temática que a continuación presenta y que ha dado tanta celebridad a su filosofía. Lo expuesto anteriormente se refiere a la actitud que llama *natural,* o también dogmática. En tal actitud natural, el hombre se dirige al mundo y lo considera, sin más, como existente. Incluso cuando la intuición se dirige no ya a los objetos concretos, sino a las esencias, pone estas esencias como existentes, adoptando así la actitud dogmática. En tal postura espontánea, la conciencia mira las cosas «como una realidad espacio-temporal objetiva, como el mundo circundante de todos nosotros *que está ahí* y al que nosotros pertenecemos». Todas nuestras percepciones se refieren a esa realidad que está ahí delante, frente a nosotros; el mundo entero de las cosas es el conjunto de entes que «está ahí» *(Dasein),* como algo que se enfrenta a mi conciencia [44].

Mas la reflexión filosófica debe abandonar tal actitud ingenua y dogmática si quiere darse cuenta de la propia estructura oculta, del sentido de su vida consciente. «En lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente». Esto ha de hacerse por medio de un acto de libertad por el que suspendo todo juicio de existencia con relación al mundo. Este abstenerse de juzgar, de tomar posición teórica frente a la existencia o no existencia del mundo, es un acto libre y, por tanto, posible. Se parece «al intento de *duda universal* que trató de llevar a cabo Descartes para un fin muy distinto», advierte Husserl. Se trata de un «instrumento metódico», no para obtener una esfera de ser indubitable, sino para iluminar

[43] Ibid., n.9 p.30. Cf. n.5-12 p.24-38.
[44] *Ideas* sec.II n.27-30 p.64-69.

con evidencia ciertos aspectos entrañados en la conciencia. Tal intento de dudar no debe cambiar nuestra convicción natural acerca de la existencia del mundo; se trata simplemente de «no hacer uso» de esas convicciones, prescindiendo de la afirmación del mundo.

Tal es la que llama Husserl la *epoché* fenomenológica. El término ἐπ-οχή (= retención, cesación) está tomado de los escépticos griegos, en quienes significaba la suspensión del juicio, estado de duda, y que Husserl lo vierte con los términos germanos de *ausschalten* (= desconectar, *aufheben* = eliminar o poner fuera de juego y más generalmente *einklammern* = poner entre paréntesis). Sin abandonar el juicio de la existencia del mundo, «la ponemos, por decirlo así, «fuera de juego», «la desconectamos», «la ponemos entre paréntesis», con lo que dicha tesis experimenta una modificación. «La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis..., como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión» [45]. El acto con el que el mundo es colocado entre paréntesis es la *epoché* o reducción fenomenológica. Y tiene por finalidad volver la mirada al yo o el mundo de la conciencia, descubriendo el horizonte auténtico del ser de la misma.

La reducción fenomenológica tiene otros aspectos, y suelen distinguirse tres:

a) El primer estadio previo es el que llama de «reducción filosófica». «*La 'epoché' filosófica* que nos proponemos practicar debe consistir (dijo antes) en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda la filosofía anterior y en llevar nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención» [46]. Se ponen entre paréntesis todas «las teorías», es decir, «las opiniones preconcebidas de toda índole», toda clase de prejuicios en que estamos formados, en virtud de esas filosofías, para poder llegar a las cosas mismas y captar inmediatamente el dato puro. La pura descripción fenomenológica «es anterior a toda teoría» [47]. Es la primera forma del método fenomenológico que ha tenido más aceptación.

b) El segundo estadio cabe llamar de reducción *eidética*. Es el que hasta ahora había practicado para llegar a una fenomenología pura como intuición de las esencias, constituyendo las diversas ramas de conocimientos eidéticos. Se reduce el fenómeno a su estructura esencial, poniendo entre paréntesis to-

[45] Ibid., n.31 p.66-71.—Suele escribirse también en grafía más castellana, «epojé», pero preferimos esa forma más acomodada al original.
[46] Ibid., n.18 p.46.
[47] Ibid., n.30 p.69.

dos los elementos individuales y contingentes, todo lo que no es dado en la pura esencia del fenómeno. Muy similar a la abstracción tradicional.

c) El tercer estadio va a llamar en seguida de reducción *trascendental*. Es el que aquí ha enunciado, bajo las tres expresiones mencionadas, de suspensión universal de la realidad del mundo natural o puesta entre paréntesis de la existencia, del *Dasein* de las cosas. Y es el método de la «*epoché* fenomenológica» propiamente tal. Y todavía en este estadio los intérpretes distinguen varios grados de reducción del yo fenomenológico y de las vivencias intencionales, hasta llegar al «Ego trascendental puro».

La conciencia pura, residuo fenomenológico.—El resultado de las reducciones fenomenológicas es la conciencia pura o en su propia esencia, *como conciencia trascendental*. Es lo que llama Husserl «residuo fenomenológico», lo que queda como último reducto después de las reducciones, «una región de ser» especial que va a ser el campo de la ciencia fenomenológica. «La conciencia tiene de suyo un ser propio que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la reducción fenomenológica» (n.33).

Sucesivamente irá Husserl reduciendo, desconectando o eliminando todas las esferas de realidad que no pertenecen a la conciencia pura. Junto con la desconexión del mundo natural, físico y psicofísico, quedan también desconectadas todas las objetividades individuales y todos los productos de la cultura, de las artes y de las ciencias; todas ellas sucumben a esa «reducción trascendental» [48]. La «trascendencia de Dios» es asimismo desconectada, al par que las otras realidades «trascendentales» o exteriores a nuestro yo. «A este absoluto y trascendente extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica» (n.58). La cuestión de la existencia del ser divino y su trascendencia «no sólo frente a la trascendencia del mundo, sino también en un sentido totalmente distinto al absoluto de la conciencia», concierne a la esfera de la conciencia religiosa y su fundamentación racional (ibid.).

Queda, pues, reducido «el campo fundamental de la fenomenología» (n.50) a la conciencia «pura» o «trascendental».

[48] Ibid., n.56 p.131-32: «Se comprende de suyo que al desconectar el mundo natural, físico o psicofísico, queden también desconectadas todas las objetividades individuales que se constituyen por obra de funciones valoradas y prácticas de la conciencia: toda clase de productos de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, las ciencias ..., los valores estéticos y prácticos de toda forma. Igualmente, como es natural, realidades de la índole del Estado, la costumbre, el derecho y la religión. Por ende, sucumben a la desconexión todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu con su acontecimiento epistemológico entero, justo como ciencias que han menester de la actitud natural» Ibid., n.60-61.

Sobre este tema, las interminables reflexiones de Husserl son en extremo abstrusas. La conciencia es entendida en el sentido del *Cogito* cartesiano, como un acto. Pero este *Cogito* va invariablemente unido a las *cogitationes*, a las vivencias intencionales; la conciencia es siempre conciencia de algo: yo percibo, yo juzgo, yo quiero. Todas estas vivencias, actuales o potenciales, entran en la corriente de la conciencia como ingredientes de la unidad concreta de una vivencia intencional. La percepción de la conciencia es una percepción *inmanente*, que no se caracteriza por la dualidad entre lo que se revela y lo que aparece como la percepción externa de lo trascendente. Por eso, mientras que la percepción de los objetos externos es siempre inadecuada, en el sentido de que se da en una multiplicidad de aspectos y matices *(Abschattungen)*, como colores, sonidos, formas, etc., la percepción inmanente de la conciencia es adecuada; alcanza el ser de la conciencia con evidencia absoluta. Porque «toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto», de tal modo que es imposible negar mi *yo mismo* absoluto así percibido [49].

El empeño de Husserl es similar al de Descartes, de fundar la filosofía sobre una evidencia incontrovertible que diera validez absoluta a todo el sistema. Es lo que había dejado asentado, como punto de partida metódico, en el opúsculo anterior, *La filosofía como ciencia estricta*. Este escrito se iniciaba con la misma lamentación de Kant de que mientras las demás disciplinas, matemáticas y físicas, se habían desarrollado como ciencias rigurosas, de tal modo que todos aceptaban sus axiomas y conclusiones, la filosofía no había alcanzado aún carácter científico, ni siquiera de ciencia imperfecta. «En ella, absolutamente todo es discutible.» La mayor culpa en esto proviene de la *actitud naturalista*, con su gnoseología y psicología también naturalistas. «Basta recordar la ingenuidad con que la ciencia de la naturaleza acepta como *dada* la naturaleza.» En virtud de su punto de partida, «toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que se pretende estudiar existe simplemente. Se sobrentiende que las cosas *son* como cosas en reposo o en movimiento, que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales en el espacio infinito». Urge, por lo tanto, cambiar radicalmente de método. «Es necesario una crítica positiva de los fundamentos y de los métodos.» Urge una crítica «que pon-

[49] Ibid., n.46 p.104-5: «Si la percepción refleja se dirige sobre mi vivencia, mi yo mismo absoluto es percibido, su existencia no se presta en principio a la negación, o sea, que la suposición de que no esté ahí es, por principio, imposible. Sería un sin sentido tener por posible que una vivencia *así dada* no existiese».

ga en duda la experiencia total como tal y, al mismo tiempo, el pensamiento científico obtenido por la experiencia» [50].

La *epoché* husserliana representa este método, orientado por su naturaleza a la búsqueda de una evidencia. Se suspende el asentimiento de todo lo que no es apodícticamente evidente, para reservarlo sólo a lo que se presenta de modo absolutamente indubitable. La expresión «evidencia apodíctica» es usada con frecuencia por Husserl para indicar esa evidencia indubitable, obtenida por una intuición originaria, porque toda demostración se apoya en una intuición. Mas la existencia del mundo, tal como es entendido en la actitud natural, no es apodícticamente evidente; el mundo de la actitud natural e ingenua podría aparecer así como es, sin tener una existencia independiente del aparecer; podía ser, por ejemplo, una existencia de sueño. En cambio, lo que se presenta como apodícticamente evidente es una conciencia a la que aparece el mundo. Tal es el «residuo fenomenológico» de la *epoché,* lo que resiste a toda tentativa de duda y, por tanto, lo apodícticamente evidente: la conciencia, el ser de la conciencia.

El método de la reducción fenomenológica deriva inevitablemente hacia el subjetivismo de una fenomenología trascendental. Comienza por ser simple duda metódica, o mejor, simple abstención del juicio o «puesta entre paréntesis» de las realidades del mundo; pero poco a poco declina hacia la afirmación del primado y aun la inmanencia de la conciencia como posición absoluta. Las expresiones de tal trascendentalismo son ya claras en esta misma obra de las *Ideas*. Husserl admite que la conciencia es posible aun sin el mundo, y que, en la hipótesis de una posible destrucción del mundo, nada cambiaría en la existencia absoluta de las vivencias [51]. Y es que este ser inmanente de la conciencia «es ser absoluto en el sentido de que *nulla re indiget ad existendum*». En cambio, «el mundo de las *res* trascendentes (realidades exteriores) está íntegramente referido a la conciencia», es decir, son realidades contingentes y relativas [52]. El dominio de las vivencias de la conciencia, en cuanto entidades absolutas, «es el universo del *ser absoluto*... El es, *por esencia,* independiente de todo ser de un mundo, de una naturaleza, y no ha menester de éste para su propia existencia..., ya que la naturaleza sólo existe en cuanto se cons-

[50] *La filosofía como ciencia estricta,* tr. esp. de E. TIBERNIG (Buenos Aires ²1969), p.43ss; cf. p.45; 48, 54-56.

[51] *Ideas* n.49 p.112: «El ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia»

[52] *Ideas* n.46, 50.

tituye en órdenes reguladas de conciencia» (n.51). «Lo verdaderamente absoluto es la conciencia pura en cuanto tal, y es absurdo hacer un absoluto de la naturaleza física, este correlato intencional del pensar determinante» (n.52). Para Husserl no existe una «causa desconocida de las apariencias», algo sustancial subyacente a los fenómenos de la experiencia sensible (ibid.). Es posible «una conciencia sin cuerpo y también una conciencia sin alma», como una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de cuerpo, alma, sujeto empírico, o «en todo caso no tengan validez alguna» (n.54). Realidad y mundo son «rótulos para ciertas unidades de sentido referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta», que es la que les da sentido; dar al mundo de la naturaleza realidad de modo estricto y absoluto es un sinsentido, lo mismo que «un cuadrado redondo» (n.55).

No es extraño que Husserl se defienda aquí de que tal interpretación de la naturaleza equivale simplemente al «idealismo de Berkeley», un idealismo fenomenista. No ha llegado al desarrollo de su teoría, de la que lo dicho es simple esbozo. Su meta está «en desarrollar una teoría acabada de semejante constitución trascendental», que expondrá en obra ulterior, las *Meditaciones cartesianas*.

Estructuras de la conciencia pura. «Noesis» y «noema».—Pero antes, en la segunda mitad de las *Ideas*, Husserl aborda el análisis de «las estructuras universales de la conciencia pura» o trascendental, de esa conciencia que ha quedado desconectada de la naturaleza exterior, del reino de las «cosas muertas», y cuya desconexión afecta también a todos los productos de la conciencia fenomenológica en su objetividad intencional: a las ciencias físicas y psicológicas, las ciencias de la cultura, la fenomenología de las esencias. «La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser absoluto» (n.76). Una nueva investigación comienza así en torno a esta conciencia absoluta y a su mundo de vivencias inmanentes.

El método ahora usado es el de la *reflexión*. Se abandona aquí el medio de conocimiento por intuición de las esencias objetivas y se apela a la reflexión o experiencia inmanente. «Sólo por medio de actos de *experiencia reflexiva* sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro» (n.78). Es obvio, no obstante, que la nueva reflexión se desarrolla sobre el material de las experiencias intuitivas. Como estas vivencias reducidas y desconectadas de su objetividad corren paralelas con las mismas percepciones intuitivas y todas sus modalidades lógicas y psicológicas, tal fenomenología trascendental habrá de usar nuevos términos para expresar el cambio de sentido radical. Husserl hace aquí mayor lujo de lenguaje nuevo, de expresiones exóticas y, a ser posible, griegas para describir el nuevo campo

de observación crítica de la conciencia inmanente y sus «problemas trascendentales».

El punto de partida sigue siendo el de la *intencionalidad*, el mismo tema central de la «fenomenología de orientación objetiva». Ella es inseparable de toda la corriente de vivencias de la conciencia, de todo acto del *cogito* en el sentido de la *cogitatio*. «Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ser *conciencia de algo*... En todo *cogito* actual hay una *mirada* que irradia del yo puro y se dirige al *objeto*, que es el respectivo correlato de la conciencia... y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él» (n.84). Sólo que, en esta nueva actitud desconectadora, la mirada está vuelta al objeto puro, a los objetos en cuanto aparecen a la conciencia pura, a «las peculiaridades del *modo* de darse lo percibido en el análisis inmanente» (n.87).

La corriente de las vivencias se reúne y construye en unidades de conciencia. En ellas distingue Husserl la *«hyle» sensible* y la *«morfé» intencional*, a semejanza de la clásica división de materia y forma y que en las *Investigaciones lógicas* llamaba materia, o contenidos primarios, y cualidades. Los elementos hyléticos de las vivencias son todos los contenidos de la sensación, la multiplicidad de datos sensibles de color, sonido, etc., que forman como la materia de la percepción. «Los elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad» serán la forma de la vivencia o su contenido eidético (n.85). Pero de esta distinción entre una capa material y una capa eidética del fenómeno, que es tomada de Stumpf, apenas se hace uso y se refunde en la distinción siguiente.

La distinción entre «noesis» y «noema» es ya central y recorre toda esta fenomenología trascendental. No es tampoco algo nuevo, pues corresponde a lo que en las *Investigaciones* llamaba el acto de percepción, con su intención significativa, y objeto intuido o concepto. Pero en la nueva investigación recibe una modificación radical o cambio de signo, en cuanto que ambos componentes de la vivencia intencional se refieren a la conciencia inmanente y no salen de ella. Ambos aspectos de *noesis* y *noema* brotan de la misma riqueza inmanente de la *noesis* o mente, que es la misma conciencia del yo, y representan los dos datos de la vivencia: «lo puramente subjetivo de la vivencia y el contenido de la misma desviado del yo», «un lado de *orientación subjetiva* y otro de *orientación objetiva*» (n.80).

Noesis es, por lo tanto, la vivencia en cuanto acto de percepción, en cuanto conciencia que tiene sentido, que tiene algo en la mente; *noema* es el «correlato intencional» de la vivencia, o el objeto intencional, lo percibido. Se distinguen entre sí como la percepción y lo percepto (n.88). El *noema* es la objetividad aneja a la conciencia. «Todo *noema* tiene un contenido, a saber, su sentido, y se refiere mediante él a su objeto... Así, pues, también el *noema* se refiere a un objeto y posee un contenido, por medio del cual se refiere al objeto, el cual objeto es el mismo que el de la *noesis*, como quiera que el paralelismo se mantiene constantemente» (n.129). Algo así como el acto de dar sentido y el puro sentido objetivo como correlato. Bien entendido que tanto la percepción como

su sentido perceptivo o «contenido noemático» se hallan «reducidos» y puestos entre paréntesis, «separados por abismos de toda naturaleza y física y no menos de toda psicología», como formas inmanentes de la conciencia. Husserl ilustra todo esto con un ejemplo: veo un árbol en el jardín, que florece, que puede luego arder. «El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido—el sentido de esta *percepción,* algo necesariamente inherente a su esencia—no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas ni propiedades reales en sentido estricto» (n.89). La colocación entre paréntesis que ha experimentado la percepción no impide la descripción de cosas que aparecen en ella, pero sí impide todo juicio sobre realidades naturales (n.90). Husserl emplea también el ejemplo de las imágenes que aparecen en el sueño o en los fenómenos de alucinación. Tal conciencia trascendental sería entonces como una conciencia alucinante...

En lo sucesivo va describiendo Husserl prolijamente las diversas modalidades de la *noesis* y del *noema* en las múltiples formas psicológicas de la conciencia: en las simples percepciones aprehensivas, en la imaginación, en el recuerdo, en el dominio de los juicios y en la esfera del sentimiento y de la voluntad. En todas ellas encuentra similares «estructuras noético-noemáticas» y analiza sus modos propios en todo el panorama universal de los fenómenos de conciencia. La exposición, en parte, reitera y condensa los análisis lógico-psicológicos de las *Investigaciones lógicas,* a cuya obra con frecuencia se remite. Pero todo ello con nueva terminología, con expresiones originales y sugerentes que dan a toda esta fenomenología trascendental cierto aire de novedad. La especulación se extiende a los problemas de «la razón y la realidad», a la «morfología apofántica, tanto analítica como sistemática, de las significaciones lógicas o de las proposiciones predicativas, de los juicios en el sentido de la lógica formal», que constituyen «la base necesaria de una *mathesis universalis científica*»; investigaciones de operaciones analítico-sintácticas que tienen su verdadero campo «en la morfología universal de los sentidos en general, o en la fenomenología noemática» (n.134). Y, por último, la nueva fenomenología trascendental debe abrazar «todas las descripciones de la conciencia en general», y, por tanto, debe extenderse a todas las ontologías, es decir, a la serie de las ciencias esenciales formales y materiales antes descritas, que proporcionan «los hilos conductores» para los conceptos fundamentales de la ontología de la naturaleza, como espacio, tiempo, materia y sus inmediatas derivaciones [53].

A todo este conglomerado de análisis lógico-psicológicos parece Husserl a veces dar validez objetiva, referir las representaciones de las vivencias intencionales a objetos reales, como cuando trata de la razón y la realidad, del valor de verdad de las evidencias asertóricas en sus múltiples posiciones, de la relación de la verdad al ser (n.137-142). Pero en seguida nos pone en guardia frente esta interpretación objetivista en su

[53] Ibid., n.153 (último) p.366ss. Ibid., p.370: «La aclaración fenomenológica de lo lógico-puro hace comprensible que y por qué todas las proposiciones *mediatas* de la teoría pura del tiempo, de la geometría y de todas las disciplinas ontológicas son también índices de leyes esenciales de la conciencia trascendental y de sus multiplicidades constituyentes».

«crítica a la fenomenología de la evidencia»: todos estos objetos intencionales no se refieren a objetividades reales, sino a formas de *noesis* y *noemas* que permanecen en la inmanencia de la conciencia. El objeto de que se ocupa la nueva ciencia es en todas partes «un nombre para designar las relaciones esenciales de la conciencia»[54].

Husserl ha construido, pues, una fenomenología trascendental que permanece en un plano netamente idealista. El mismo nombre implica una alusión evidente a la *Fenomenología* de Hegel, una fenomenología pura y simple de la conciencia, extraída de los análisis lógico-psicológicos naturales mediante el mecanismo de las «reducciones», si bien la inspiración inmediata parece venir de los neokantianos, a quienes tanto cita. El mismo llama a esta filosofía artificiosa, que pretende ser la auténtica filosofía, un *idealismo fenomenológico-trascendental*[55], con el cual se gloría, sin embargo, de haber descubierto «un nuevo continente», hasta ahora inexplorado, del pensamiento humano[56]. La última etapa de su itinerario, que a continuación se resume, no hará sino desarrollar la dirección trascendentalista e idealista que desde el principio lleva su fenomenología.

El yo trascendental como fundamento de la realidad.—Al descubrimiento de este *ego* trascendental o conciencia propia, como fuente o fundamento de la «realidad», llega Husserl en la tercera etapa, más claramente idealista, de su pensamiento, iniciada en la obra *Lógica formal y trascendental* (1929) y expuesta en sus *Meditaciones cartesianas* (1931). El motivo central de esa primera obra es establecer una lógica puramente formal *a priori* como teoría pura del conocimiento y «crítica de la experiencia», que establezca *a priori* las leyes del pensamiento y del ser. En ella, Husserl llega a la conclu-

[54] Ibid., n.145 p.344-48. Ibid., p.347: «Pero estos estudios sobre la razón y todos los paralelos se desarrollan en la actitud *trascendental*, fenomenológica. No hay juicio que se pronuncie aquí y que sea un juicio natural, que suponga como fondo la tesis de la realidad natural, ni siquiera allí donde se cultiva la fenomenología de la conciencia de la realidad, del conocimiento natural, de la intuición y la evidencia intelectual de valores. referidos a la naturaleza. Por todas partes vamos en pos de las formas de las *noesis* y los *noemas*, esbozando una morfología sistemática y eidética; por todas partes ponemos de relieve necesidades y posibilidades esenciales *Objeto es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones de la conciencia;* el objeto surge ante todo como un *x* noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de «objeto real», que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas en que recibe su posición racional la *x* con unidad de sentido que entra en ella».

[55] Ibid., Epílogo n.5 p.383: «En esta meditación (las *Ideas*) nace con impávida consecuencia el *idealismo fenomenológico-trascendental* . Aunque en todo lo realmente esencial es inatacable, le falta, en lo que toca a la fundamentación de este idealismo, tomar explícitamente posición frente al problema del *solipsismo* trascendental o de la intersubjetividad trascendental... La repugnancia sentida ante este idealismo y su supuesto solipsismo ha dificultado mucho la aceptación de la obra». Ibid., p.387: Esta doctrina es «el acceso a la auténtica subjetividad trascendental como ser universal y absoluto sostenida por los idealistas del siglo XVIII, Berkeley y Hume».

[56] Ibid., p.388: «Quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido por las selvas sin caminos de un *nuevo continente* , no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales, pero que se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras».

sión de que el fundamento de la lógica es también el fundamento de la ontología, de esa ontología formal con sus diversas regiones formales y materiales o dominios de las ciencias de que habló en los escritos anteriores y cuyas largas reflexiones de nuevo son aquí reiteradas. Como en el idealismo hegeliano y los subsiguientes neoidealismos, la lógica fundamenta la ontología e incluye a ésta.

Dicha fundamentación de la lógica debe conducir al problema de la fenomenología trascendental. Por eso introduce ya en esta obra el tema del yo trascendental como principio universal de la nueva ciencia, partiendo del presupuesto de Descartes, pero a la vez en polémica reacción contra su interpretación. Descartes señaló bien el comienzo de la filosofía trascendental moderna. Su crítica de la experiencia le condujo al resultado de que «el presupuesto ingenuo sobre el mundo debe cancelarse y todo conocimiento objetivo debe fundarse en el único dato apodíctico, el de un ente: *ego cogito*». Pero este comienzo cartesiano, con el gran descubrimiento de la subjetividad trascendental, fue en seguida empañado por un error fatal que conduce al realismo. Descartes estableció este yo de la conciencia por una evidencia absoluta, pero «como un pequeño fragmento del mundo: *mens sive animus, substantia cogitans*, primero e indubitablemente existente». Y trató de inferir de él, por un procedimiento deductivo y mediante el presupuesto ingenuo y *a priori* de la causalidad, el resto del mundo: la sustancia infinita y las sustancias finitas del mundo fuera de mi propia sustancia anímica. «No acertó, pues, con el sentido trascendental del *ego* descubierto por él.» El error estuvo en la confusión del *ego* con la realidad del yo en cuanto alma humana formando parte del mundo espacial. No vio que «toda exterioridad... tiene de antemano su sitio en la interioridad pura del *ego*, en cuanto *polo intencional* de la experiencia»[57].

Tal es el germen de lo que desarrolla más directamente en las *Meditaciones cartesianas*. El punto de partida es el de siempre: la lamentación kantiana de que la filosofía, como ciencia universal, no ha alcanzado aún validez de ciencia rigurosa según el principio cartesiano de la absoluta indubitabilidad. Hay que volver a establecer este punto de partida de absoluta seguridad que fundamente el edificio entero del conocimiento uni-

[57] *Lógica formal y lógica trascendental* n.93, trad. esp. de L. VILLORO (México 1962), p.238-241. Cf. n.94 p.247: «No puede concebirse ningún sitio por el que traspasemos o podamos traspasar la vida de la conciencia, por el que lleguemos a una trascendencia que tenga sentido distinto al de una unidad intencional presente en la subjetividad de la conciencia». Cf. n.106 p.289ss.

versal. Tal será el principio metódico de la *evidencia apodíctica,* que excluya toda duda. Ahora bien, la evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica, que excluyera «la posibilidad de tornarse dudosa la realidad del mundo o la posibilidad de su inexistencia». La validez de la existencia del mundo exterior se funda en la experiencia ingenua, y la crítica cartesiana de la duda metódica ha probado que el conjunto de la experiencia del mundo «puede revelarse y parece haberse revelado en Descartes como una *ilusión,* como un sueño universal». La existencia del mundo «admitida sobre la base de la evidencia de la experiencia natural» no puede, pues, presentarse como una base de evidencia primera que fundamente apodícticamente una filosofía universal [58].

Es el mismo Descartes el que ha llevado a cabo «el gran giro hacia el *ego cogito,* como la base apodícticamente cierta y última de todo juicio en que fundamentar toda filosofía radical» (n.8). El *Cogito,* entendido como *ego sum cogitans,* como el yo puro y sus *cogitationes,* es, en efecto, la base de evidencia apodíctica que «precede de hecho, como una realidad anterior en sí», a la experiencia natural del mundo (n.8, 9). Pero aquí retorna la crítica de Descartes hecha antes. Al interpretar el *ego* como *substantia cogitans,* que es la mente o alma humana y punto de partida para inferir por deducción causal otras sustancias, cometió un gran error, convirtiéndose en padre del «realismo trascendental». No comprendió el sentido de la subjetividad trascendental y «no pasó las puertas que dan entrada a la auténtica filosofía trascendental» [59].

El sentido del yo trascendental expresado en el cartesiano *ego cogito* se alcanza, en cambio, a través del método de la *epoché* fenomenológica, que es «universal suspensión («inhibición», «invalidación») de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo... y, por ende, en cuanto a la realidad». La reducción trascendental invalida la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, y «el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad». La *epoché* es «el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un *yo puro,* con la vida de mi conciencia que me es propia, en la cual el mundo objetivo entero es *para mí...;* no es para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este *cogito*». Así «me ob-

[58] *Meditaciones cartesianas* n.7, tr. esp. de J. GAOS (México 1942), p.31-33.
[59] Ibid., n.10, tr. cit., p.42-44.

tengo a mí mismo como el *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitationes*»[60].

Este yo trascendental no es, por tanto, objeto de experiencia natural o empírica; se obtiene sólo por la reducción universal de la *epoché*, que «invalida» o elimina toda creencia del mundo natural. «Este yo que me queda en virtud de semejante *epoché*... no es un trozo del mundo.» Mediante la *epoché* fenomenológica «reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica... a mi yo fenomenológico-trascendental... El mundo objetivo que para mí existe... *saca todo su sentido* y *su valor de realidad*... de *mí mismo*, aquel... yo que surge únicamente con la *epoché* fenomenológico-trascendental»[61]. La reducción fenomenológica ya no es simple «puesta entre paréntesis» o abstención metódica; se ha convertido en reducción trascendental que al parecer es real, y elimina la realidad exterior del mundo, la cual se trueca en simple correlato intencional de la experiencia trascendental del yo.

En la *meditación segunda* se da la fórmula precisa de este trascendentalismo. Trata en ella de «explorar el campo de la experiencia trascendental en busca de sus estructuras universales», la misma exploración tantas veces repetida, pero con radical cambio de sentido. Porque con el descubrimiento del yo trascendental se inicia un nuevo modo de fundamentación del conocimiento, «a saber, la fundamentación trascendental». «La evidencia absoluta del *ego sum* alcanza a *toda* la vida trascendental» con todas las propiedades del yo, y su contenido, entonces, «se extiende a una estructura universal y apodíctica de la experiencia del mismo, bajo la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de las vivencias». El *ego* trascendental se presenta, pues, como fuente de fundamentación de las ciencias, no «en base de inferencias relativas a una objetividad trascendente..., sino como la esfera de una nueva experiencia, la experiencia trascendental»[62]. Surge así una «ciencia de la subjetividad trascendental concreta» que tiene «la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental» y cuyo único objeto parece ser «mi *ego* trascendental». Esta ciencia se «relaciona con todas las ciencias objetivas; no da, empero, por supuesto su valor de realidad»[63].

La nueva reflexión fenomenológico-trascendental se extiende a la universalidad de los objetos de experiencia y a la descripción de ellos, pero siempre inhibiendo «el prejuicio» de la

[60] Ibid., n.8 p.37-38.
[61] Ibid., n.11 p.44-46.
[62] Ibid., n.12 p.51-53.
[63] Ibid., n.13 p.54-58.

creencia en el mundo que constantemente se desliza a través de esta experiencia. La fórmula o principio de esta reflexión trascendental será el *cogito cogitatum qua cogitatum*. El mundo no lo perdemos en esta fenomenología: «lo conservamos *qua cogitatum*...; el universo está constantemente incluido en la unidad de la conciencia». Después de esta reducción fenomenológica, el yo de la actitud natural se convierte en el yo trascendental. Y el universo y todo cuanto existe de modo natural «sólo existe para mí... como *cogitatum* de mis *cogitationes* cambiantes», así como los grandes conjuntos descriptivos son «exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de mis modos de conciencia» [64].

En esta expresión reiterada se ha visto la formulación clara del idealismo fenomenológico husserliano. Las cosas del mundo son analizadas en la fenomenología trascendental «como si» existieran en el mundo, pero en realidad son meras vivencias del yo, un mundo de apariencias, de objetos intencionales que sólo existen en la conciencia. En las páginas sucesivas esboza de nuevo Husserl las estructuras noético-noemáticas de esa «vida pura, abierta e infinita de la conciencia» que «se parece al reino del *río* de Heráclito» (n.20), en toda la variedad de sus tipos esenciales de objetos que forman «la estructura del yo trascendental», y se terminan en «una síntesis constitutiva universal», un sistema de todos los objetos posibles, constituyendo una «*idea regulativa* infinita» (n.22). De este modo incorpora a su especulación la Idea infinita de Hegel que antes había combatido.

Evidencia, verdad y realidad.—En la *meditación tercera*, y con el anuncio del problema de «la constitución del objeto» que abarque toda la extensión del «cogito-cogitatum», esboza Husserl brevemente este tema de la constitución de la verdad y la realidad.

Los predicados de verdad o falsedad y de realidad (existencia e inexistencia), con sus modalidades, los refiere a la *razón* y sus procesos sintéticos como «intencionalidades superiores inherentes a todos los sentidos objetivos». La razón no es «una facultad fáctico-accidental..., sino estructura esencial y universal de la subjetividad trascendental», ya que corresponde a esos sentidos objetivos «como actos o correlatos de la razón que han de brotar esencialmente del *ego* trascendental». Ahora bien, «la razón remite a las posibilidades de verificación, y éstas, al hacer evidente y al tener como evidente» [65].

De *la evidencia* habló constantemente Husserl desde el principio de sus escritos. El conocer era para él siempre intuitivo, y la intuición, que confería plenitud de verificación a la intención significativa, terminaba

[64] Ibid., n.15 p.66-68. Cf. n.16 p.69, 71; n.23 p.101, etc.
[65] Ibid., n.23 p.101-102.

en la evidencia del objeto intuído. El intuicionismo penetraba todos los modos de conocimiento, desde las intuiciones de la experiencia exterior hasta los conceptos universales e intuición de las esencias. Distinguía intuiciones adecuadas e inadecuadas, directas e indirectas, pues daba valor secundario o nulo al proceso deductivo, siempre referido a una intuición anterior. A todas esas evidencias llamaba *asertóricas*, que las distingue de la evidencia *apodíctica* o absolutamente indubitable de la conciencia pura.

El mismo sentido universal conserva la evidencia en la fenomenología trascendental, ahora vertida a las simples intencionalidades del yo. «El término de *evidencia* designa un *protofenómeno universal* de la vida intencional», como presencia o aparición auténtica de un hecho objetivo, un universal, etc., en la conciencia. «Toda conciencia, o tiene en sí misma el carácter de evidencia, esto es, da auténticamente su objeto intencional, o tiende por esencia a darlo, o sea, a síntesis de verificación que entran por su esencia en el dominio del yo puedo», o de las posibilidades del ser, porque «la inexistencia es tan sólo una modalidad de la simple existencia». Por eso, «la evidencia adopta modalidades también correlativamente a las demás modalidades del ser en general, como el *ser posible*, el *ser probable* y *dudoso*, e incluso a las que tienen su origen en la esfera del sentimiento y la voluntad, como el *ser valioso* y el *ser bueno*» [46].

«*La realidad* es el correlato de la verificación evidente.» Corresponde, pues, a la evidencia que es «realizadora del ser», «su confirmación verificativa». *Verdad* y *realidad* del ser se identifican y ambas son dadas en la simple evidencia intencional, con sus diversos modos de «conciencia de posicionalidad» (realidad) y otros de cuasi-posibilidad» («irrealidades de la fantasía») a los que corresponden sus respectivos modos de ser o posibilidades de ser. Es bien patente que tal concepción equívoca de ser verdadero o existencia real no tiene el sentido de un objeto existente fuera de la conciencia o de realidad extramental, ya que sólo en la vida de la conciencia y a través de la evidencia verificadora reciben los objetos «la verdad y la realidad». «Es claro que la verdad o la *verdadera realidad de los objetos* sólo puede extraerse de la evidencia y que ella sola hace que tenga sentido para nosotros un objeto realmente existente. Toda razón de ser brota de aquí; *brota, pues, de nuestra subjetividad trascendental*..., tiene en nosotros su último fundamento trascendental» [47].

Las expresiones idealistas se multiplican justamente en esta meditación tercera, en que trata Husserl de la realidad. Este ser verdadero de las cosas se reduce al simple aparecer de los objetos en la conciencia como existentes, cuya evidencia se manifiesta en ciertas síntesis de las

[46] Ibid., n.24 p.103-5. Aparece, en este concepto ambiguo y tan general de la evidencia, la paradoja, que choca contra todo realismo, de que un objeto dudoso o también los objetos buenos son asimismo evidentes.

[47] Ibid., n.25-26 p.105-108. Ibid., p.107: «*La existencia* para mí de los objetos, en la más amplia acepción del término (cosas reales, vivencias, números, hechos objetivos, teorías, etc.), no significa sino tan sólo que esos objetos valen para mí, o, con otras palabras, *existen para mí en mi conciencia como 'cogitata'*, de que tengo conciencia en cada caso en el modo posicional de la creencia cierta».

experiencias que nos dan la apariencia de «un ser estable y permanente». Las llamadas «regiones ontológico-formales y materiales» son ahora presentadas como «autoexhibiciones trascendentales del *ego*», cuya constitución como «objeto realmente existente» es dada por la síntesis estructural de «las variedades infinitas de *cogitationes* reales y posibles que se refieren a él»[68]. Y el mundo entero aparece como «una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que deben ser concordes, una idea correlativa a la idea de una evidencia empírica perfecta, una *síntesis* acabada de experiencias posibles»[69].

No es extraño que al final de la meditación cuarta, y aun planteados los problemas de la constitución de los otros, se ratifique en la denominación propia de su sistema como *«un idealismo fenomenológico trascendental,* que daría la verdadera interpretación del mundo como autoexhibición fenomenológica del *ego cogito»*[70].

Constitución del mundo y búsqueda de la intersubjetividad.—En la *meditación cuarta* trata Husserl más expresamente el problema de la *constitución* de los objetos y de las leyes de la misma, que ya venía estudiando en todo lo anterior. El problema de la constitución lo entiende como génesis de los objetos en la conciencia o explicación de cómo se originan los objetos del mundo en el yo; es decir, el problema de la constitución del mundo *(Weltkonstitution)*. Sus reflexiones en este punto son aún más vagas y oscilantes, y parece ser que en el libro II de las *Ideas* (que dejó manuscrito) añade nuevos matices a este tema: en él estudia distintamente la constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animada y de su principio animador a «psiqué» *(Seele)* y, finalmente, del mundo espiritual y del espíritu.

De todos modos, la respuesta en esta cuarta de sus *Meditaciones cartesianas,* que es su última obra publicada, está dada dentro del mismo idealismo radical antes descrito. Junto al yo trascendental como substrato idéntico y permanente de todas sus determinaciones mudables, de la corriente ininterrumpida de vivencias que se deslizan en él, distingue «el yo tomado en su plena concreción», que es llamado con el término leibniziano de *mónada*[71]. En este yo fáctico de la conciencia empírica, los objetos de la percepción sensibles son dados por medio de una corriente incesante de siluetas o matices *(Abschattungen);* y la cosa material que

[68] Ibid., n.29 p.112.

[69] Ibid., n.28 p.109-112. Cf. p.111: «La circunstancia de que , en la evidencia que da auténticamenet su objeto, *la realidad del mundo* sea 'trascendente' a la conciencia y haya de ser siempre trascendente a ella, no altera nada el hecho de ser la vida de la conciencia sola en quien se constituye como inseparable de ella todo lo trascendente, y quien como conciencia del mundo en especial lleva inseparablemente en sí el sentido del 'mundo' y también de este mundo realmente existente». Cf *Lógica formal y lógica trascendental* n.94, tr. cit., p.247: «No puede concebirse ningún sitio por el que *traspasemos o podamos traspasar la vida de la conciencia,* por el que lleguemos a una trascendencia que tenga un sentido distinto de una unidad intencional presente en la subjetividad misma de conciencia».

[70] *Meditaciones cartesianas,* 4.ª n.41. *La autoexhibición fenomenológica del «ego» como idealismo trascendental,* p.147ss. Ibid., p.153: «Nuestras meditaciones se han logrado, hasta el punto de haber convertido en evidencia el estilo necesario de una filosofía entendida como fenomenológico trascendental y, correlativamente, respecto del universo de lo existente para nosotros como realidad y posibilidad, el estilo de la única interpretación posible de su sentido, a saber, el del *idealismo fenomenológico trascendental».*

[71] Ibid., n.33 p.121-2; n.34 p.124; n.37 p.135.

en ellas se verifica no es sino la unidad captada a través de la multiplicidad de los modos de aparición. A su vez, el tiempo inmanente es «la forma universal» de todas las vivencias concretas que van transcurriendo, o «la ley formal de una génesis universal con arreglo a la cual se están constituyendo continuamente en unidad un pasado, un presente y un futuro» [72].

La distinción entre este yo fáctico o mónada y el yo trascendental parece ser meramente formal: el primero, como sujeto o concreción de las vivencias actuales del mundo circundante, y el segundo, como sujeto de todas las intuiciones eidéticas o de posibilidades esenciales, pues de nuevo trae a colación el método de «la fenomenología eidética pura» para resolver la cuestión de la constitución del mundo de los objetos en general. En todo caso, el *ego* trascendental se fusiona «con su contenido fáctico de mónada concreta» en el «*ego* único y absoluto»; y ambos se encierran en la inmanencia de la conciencia, por lo que es idéntica la fenomenología de la constitución del yo y la fenomenología en general [73].

En definitiva, todo el debatido problema de la constitución del mundo lo reduce Husserl al problema de la constitución del propio yo; sólo que, en esta estructuración universal del mundo de los objetos en la conciencia, han de indagarse las leyes de la génesis de los sistemas y categorías de los objetos o «la génesis universal del *ego*», que forman el objeto de la fenomenología pura [74]. Pero insiste en que es inútil y un sinsentido buscar una realidad trascendente al yo, algo fuera de la conciencia [75]. Por algo termina denominando su sistema *idealismo trascendental*, distinto de un «idealismo psicológico» o del idealismo kantiano, que deja la puerta abierta a un mundo de cosas en sí.

Sin embargo, ahí mismo plantea el problema de una *pluralidad de otros yos* con la misma exigencia de la constitución para sí del mundo de los objetos. El problema, asimismo presentado en toda su agudeza en la *Lógica formal y trascendental*, trata de resolverlo, sin romper la concepción idealista, desde el propio yo trascendental como abierto a la intersubjetividad, de donde surge «un mundo objetivo común a todos» [76].

[72] Ibid., n.37 p.134.

[73] Ibid., n.34 p.124. Cf. n.33 p.123: «Yo soy dado ininterrumpidamente, por medio de una evidencia de experiencia, como yo mismo. Esto vale para el *ego* trascendental y para todo sentido del *ego*. Como el *ego* concreto que es la mónada comprende la vida entera, real y posible, de la conciencia, es claro que el problema de la exhibición fenomenológica de este *ego*-mónada (el problema de su constitución para sí mismo) ha de abarcar todos los problemas de la constitución. Otra consecuencia es la identidad de la fenomenología de esta constitución con la fenomenología en general».

[74] Ibid., n.37 p.135: «El *ego* se constituye para sí mismo en la unidad de su historia. Hemos dicho que en la constitución del *ego* están encerradas todas las constituciones de todos los objetos existentes para él: inmanentes y trascendentes, ideales y reales, ahora hay que añadir que los sistemas constituyentes, en virtud de los cuales existen para el *ego* estos y aquellos objetos y categorías de objetos, sólo son, a su vez, posibles dentro de una génesis regida por leyes».

[75] Ibid., n.41 p.148: «La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido o realidad».

[76] Ibid., n.41 p.149. Cf. *Lógica formal y trascendental* n.96, tr. cit., p.250: El problema está en «comprender cómo mi *ego* trascendental, que es el fundamento último de todo lo que tiene existencia válida para mí, pueda constituir en sí otro yo trascendental, y de ahí una multiplicidad indefinidamente aumentable de otros *yos*: un yo que me es *extraño* en su ser original absolutamente inaccesible a mi yo y que todavía pueda yo conocer como existente y teniendo una naturaleza determinada».

La respuesta es dada en la *meditación quinta.* En ella se postula un modo específico de ser presente el otro, como *alter ego.* No es presencia inmediata y directa, como es la presencia del yo a mi conciencia, pues entonces el otro coincidiría con mi yo. Tampoco se da por una inferencia a partir de la percepción de mi cuerpo en virtud de un razonamiento por analogía. Se trata, más bien, de una *experiencia indirecta,* que es sugerida o verificada por la concordancia interna de la misma experiencia, y es llamada por Husserl *apresentación,* o «trasposición aperceptiva» de un otro semejante a mí, cuando se me presenta en la percepción física un cuerpo animado que, por su comportamiento semejante, ofrece los indicios de una realidad psíquica. La apresentación se funda en el hecho de que, por la misma necesidad de interpretar y extender mi experiencia, yo (como yo trascendental) llego a reconocer la existencia de los otros *yos.* Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una *modificación de mi yo,* que adquiere en cierto modo el carácter de ser mío [77].

El reconocimiento de los otros *yos* se funda, pues, en el de un único modo de experiencia; más aún, estos dos reconocimientos se identifican. Yo reconozco en mi mónada a las otras mónadas, porque identifico la naturaleza constituida por mí con la naturaleza constituida por los otros. Por lo cual, en esta experiencia objetiva común no puede haber más que una pluralidad de mónadas coexistentes en mutua comunicación [78]. Ello implica la existencia de un solo mundo objetivo y una sola naturaleza. «Esta única y sola naturaleza *debe* existir si es verdad que yo llevo en mí estructuras que implican la coexistencia de otras mónadas» [79]. El horizonte del yo se extiende más allá de éste y abarca tanto el mundo objetivo de mi yo como lo que Husserl llama «la intersubjetividad trascendental», la totalidad de las mónadas que se unen en diversas formas de comunicación y sociedad.

En el volumen II de las *Ideas,* dejado manuscrito y ahora editado, amplía al parecer esta concepción con diversos otros matices, en especial como constitución de un mundo de los espíritus. El yo del otro se manifiesta en la experiencia de la *comprensión.* En ella se me revela el ser del otro como existencia en sentido absoluto, como otro yo, sujeto de un mundo que es sólo para él, como mi mundo es sólo para mí; y comprendo, finalmente, que ambos mundos son idénticos, y que él y yo vivimos en el mismo mundo. Con ello, la subjetividad inicial se ha con-

[77] *Méditations cartésiennes* V (falta esta quinta meditación en la versión española) p.97: «Lo que puede ser presentado y justificado directamente es el *yo mismo* o me pertenece en propiedad. En cambio, lo que no puede ser dado más que por medio de una experiencia indirecta, esto es, fundada por una experiencia que no presente el objeto mismo, sino que lo sugiera solamente y verifique esta sugerencia con una concordancia interna, es el *otro.* Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una modificación de mi yo, que, por otra parte, adquiere el carácter de ser mío gracias al acoplamiento necesario que le opone».

[78] Ibid., p.118: «La justificación consiguiente del mundo de la experiencia objetiva implica una justificación consiguiente del mundo de las otras mónadas. Recíprocamente, no podría imaginar una pluralidad de mónadas sino comunicándose explícita o implícitamente entre sí, esto es, como una sociedad que constituye en sí un mundo objetivo y que se espacializa, se temporaliza, se realiza en este mundo bajo la forma de seres vivientes y, en particular, de seres humanos».

[79] Ibid., p.119.

vertido en una *intersubjetividad*. Es decir, en el seno del yo trascendental se constituyen trascendentalmente otros *yos*, y surge así un mundo objetivo común a todos. Los otros *yos* se manifiestan como colaboradores de un mundo del espíritu en la obra de la cultura, de la vida social, del arte y demás esferas de la vida del espíritu.

Esta concepción de la última etapa de Husserl ha sido llamada por algunos *espiritualismo trascendental* y monadológico de estilo leibniziano, y bien puede llamarse también pluralismo idealista trascendental. En ella rompe bruscamente el idealismo radical de la conciencia pura que venía acentuando en las partes anteriores de las *Ideas* y de las *Meditaciones cartesianas*, forzado a ello por la necesidad de reconocer la existencia de los otros (respondiendo a la objeción del *solipsismo* que se le venía imputando), y con ello la objetividad de un mundo común dentro de un espacio y temporalidad más o menos inmanentes. El fenomenismo idealista parece haberlo mantenido para la materia cósmica e inerte, o al menos no se ha manifestado muy explícito sobre el tema.

Valoración.—Los discípulos actuales y seguidores entusiastas de los círculos husserlianos buscan afanosos, en el montón de los manuscritos del maestro, su último y definitivo pensamiento, su sistema filosófico. Pero la marcha ideológica deslizante del pensador moravo, que de la matemática pasó a la lógica; de la lógica, con el estudio del significado intencional, pasó a los análisis de los hechos de conciencia; de ahí, a la concepción de una conciencia inmanente en que encierra todo el mundo de las objetividades; de nuevo, a admitir la realidad de un mundo de los espíritus, y hasta el final se mantuvo en análisis de las estructuras lógicas como «hilos conductores» en la estructuración de las esencias objetivas, resiste a toda coherencia sistemática. Su estilo de filosofar es esencialmente inquisitivo, empeñado en indagar de mil modos la misma temática, que en el fondo es la teoría neokantiana del conocimiento, siempre volviendo a recomenzar los mismos análisis minuciosos bajo distintos aspectos.

Todavía no se han puesto de acuerdo los intérpretes de si la fenomenología husserliana sea idealismo o no, y hasta qué punto contenga aspectos idealistas o empiristas. El mismo pretendió encontrar una tercera postura cuando hablaba de situarse «más allá del realismo y del idealismo». Pero ambos términos son contradictorios y no cabe una clara posición intermedia. En el fondo, su investigación se mantuvo deslizante entre uno y otro extremo. La herencia de la intencionalidad objetiva de todo acto psíquico, que recibió de su maestro Brentano, le conducía hacia el reconocimiento de la realidad objetiva de las cosas. Pero su actitud fenomenista y la aversión irreconciliable que, bajo pretexto de psicologismo, mantuvo hacia el naturalismo o reconocimiento de la naturaleza, que calificó siempre de postura ingenua y no filosófica, le impedía llegar a una ontología realista. Desde el principio procedió a la inflexión de la objetividad brentaniana en sentido idealista, como simple intencionalidad de la conciencia en un mundo de estructuras inmanentes. Y en esta postura idealista se aferró cada vez más en sus obras principales, hasta la última etapa espiritualista.

Dominado por los prejuicios subjetivos, no fue capaz de encontrar en el análisis de los datos intencionales de la experiencia una estructura que no puede constituirse sin la aportación de lo real, una evidencia que presupone la existencia de la realidad, y convirtió su fenomenología en una filosofía de la inmanencia. Esta inmanencia recibe su ratificación al identificar Husserl fenomenología y filosofía. En realidad, la fenomenología puede ser un *método inicial*, pero no es el método exclusivo de la filosofía. Ella misma ha de señalar el camino hacia su continuación y elevación, dejado el puro intuicionismo de la experiencia sensible, a una *metafísica* conceptual y deductiva, la única vía de racionalización de lo empírico que puede dar sentido a las esencias y estructuras descubiertas por la fenomenología.

Con todo, Husserl aparece en el movimiento filosófico como un pensador de primera categoría que, por la riqueza y originalidad de sus análisis y sugestiones, ha alimentado diversas corrientes de la filosofía de nuestro tiempo. Su influencia ha sido extraordinaria, y la actualidad de su pensar, constante, aunque no sea más que por el modo o método de investigación fenomenológica que ha introducido, y que ha tenido enorme repercusión en todos los ámbitos de las ciencias de la cultura. Esta fenomenología común, siempre legítima, dista mucho de ser la fenomenología trascendental del último Husserl, al menos en la mayoría de los fenomenólogos, aunque está de varios modos ligada al método de investigación «libre de prejuicios» por él preconizado.

La influencia inmediata la ejerció Husserl en la formación de una escuela fenomenológica que se formó entre sus discípulos y que aún perdura. De ella se va a hablar en lo siguiente. Los más notorios de ellos veremos prolongar las ideas y métodos husserlianos de un modo independiente y en distintas direcciones, ligados sobre todo al primer Husserl, el de la intencionalidad objetiva de las esencias.

Nuestro pensador, además, ha sugerido e inspirado diversos movimientos y quizá la misma tónica esencial de la filosofía existencial, en especial de Heidegger, de tal modo que todo el existencialismo es considerado por algunos (H. Spiegelberg) como formando parte del «movimiento fenomenológico». Y aún se extendería a otros modos de filosofía más recientes.

CAPITULO XI

Max Scheler y la fenomenología axiológico-emocional

Introducción. La escuela fenomenológica.—La influencia de Husserl, que como indicamos fue muy vasta y perdura aún en nuestros días, se ejerció primero en un grupo de discípulos y admiradores que fueron atraídos por la originalidad de sus análisis y su nuevo método de filosofar. Más que

de una escuela propiamente tal, debe hablarse de una corriente de seguidores que se formó en torno al maestro ya desde la época de Munich, y más aún de Gotinga, los cuales difundieron sus ideas y colaboraron en su *Anuario de Filosofía e investigación fenomenológica*, primer órgano de expresión de la corriente. La falta de un cuerpo común de doctrinas entre ellos impide hablar de una propia escuela. El mismo Husserl, siempre insatisfecho con las soluciones encontradas y dispuesto a no considerar conclusa su tarea indagadora, no era capaz de imponer una doctrina a sus discípulos. Pero dejaba tras de sí una gran riqueza de análisis, que sugerían múltiples aplicaciones en diversas direcciones: en el campo de la estética, psicología, ética, sociología, religión, etc.

Estos primeros discípulos se aplican a prolongar la indagación fenomenológica en tales diversos campos. Adoptan la actitud común expresada en el lema: *vuelta a las cosas (Zu den Sachen selbst)*, que implicaba la exclusión radical de prejuicios frente a las construcciones sistemáticas de los grandes filósofos (sobre todo idealistas) y frente a los resultados tenidos por inapelables de la ciencia natural y psicológica. Los «fenómenos» debían captarse como datos inmediatos de la conciencia y ser analizados con riguroso procedimiento científico. Como tales fenómenos deben comprenderse no sólo los hechos empíricos, sino también las *esencias*, susceptibles de ser aprehendidas por un especial modo de intuición apriórica basada en la evidencia inmediata. Adoptan asimismo la tesis característica de la intencionalidad, que es interpretada en este primer período en sentido realista, como siendo el objeto entendido o *noema* la cosa exterior independiente de la conciencia. Es por lo que estos primeros seguidores se vinculan al primer período de Husserl, y de ahí la desorientación de algunos de ellos frente al giro idealista de su pensamiento último.

Del período de Munich cabe mencionar, entre otros, ADOLFO REINACH (1883-1917), uno de los primeros discípulos de Husserl, que le siguió como docente a Gotinga y aplicó el método fenomenológico a la filosofía del derecho, elaborando una teoría jurídica *a priori*. Las esencias del derecho son proposiciones aprióricas que tienen validez absoluta, independientes de la mente del que las piensa y de la existencia empírica de un determinado derecho positivo. — ALEJANDRO PFÄNDER (1870-1941), que, abandonando el sistema psicológico de Lipps, se propuso investigar las bases de una auténtica psicología en la

descripción de los fenómenos originarios de la conciencia.—MAURICIO GEIGER (1880-1938), que dejó también la psicología de Lipps y Wundt para hacerse discípulo de Husserl y colaborador de su *Anuario,* emigrando más tarde a Estados Unidos. Geiger acentuó los aspectos objetivistas y realistas de la fenomenología aplicándola a diversos problemas de la fundación de las matemáticas y ciencias, y especialmente a la estética. Sus escritos principales constituyen una de las primeras tentativas de estética fenomenológica, en cuyo campo sus análisis son relevantes.—OSCAR BECKER (1889-1964), también discípulo de Husserl y gran matemático, afrontó los problemas de la lógica y la filosofía de la matemática desde el punto de vista de la fenomenología, destacándose después como historiador de esta ciencia.

Del círculo de Gotinga se ha de destacar a EDITH STEIN (1891-1942), formada en la escuela de Husserl y que fue su asistente durante dos años. Colaboró también en el *Jahrbuch* con varios trabajos sobre fenomenología y fundamentación psicológica de ciencias del espíritu. En 1922 se convirtió al catolicismo y pasó a docente del Instituto de Pedagogía científica de Münster. Fue privada de la enseñanza en 1933 por su ascendencia judía en virtud de las leyes racistas; y en 1934 entró en las carmelitas de Colonia, tomando el nombre de sor Teresa Benedicta de la Cruz, y pasó después a Holanda, donde en las purgas nazis fue capturada y asesinada en el campo de concentración de Auschwitz. Después de su conversión se dedicó a estudiar y repensar la doctrina aristotélico-tomista a la luz del método fenomenológico, publicando el ensayo *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Halle 1929), donde subraya como puntos de contacto: que todo conocimiento comienza por los sentidos, que es una elaboración intelectual de un material sensible y que también el conocer intelectual tiene el carácter de visión y recepción. En colaboración con E. Przywara inició la traducción germana de las cuestiones aquinianas *De veritate, Des hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit* (2 vols., Breslau 1931-32), que son más bien su trasposición en el lenguaje y marco de problemas de la fenomenología. En su obra póstuma, *Endliches und ewiges Sein* (Werke II), la Stein realiza la tentativa de elevarse desde la inmanencia fenomenológica al sentido del ser y a la realidad trascendente, rechazando a la vez el sentido de la existencia finita de Heidegger. Otra obra póstuma, ahora publi-

cada, es un estudio de la mística cristiana sobre todo en San Juan de la Cruz [1].

EDUVIGIS CONRAD-MARTIUS (1888-1966) fue también escolar de Husserl en Gotinga y amiga de Edith Stein. Inició su actividad de escritora fecunda con la crítica del positivismo, superando sus límites gnoseológicos, y prosiguió sus estudios sobre los modos en que se da el mundo externo real, llegando a una *Realontologie* sobre base fenomenológica. Esta constituye el núcleo de una ontología positiva, como ciencia de la esencia, cuya noción central es la determinación esencial del ser real como «ser-para sí mismo» *(Selber-Sein)*. Desde ella dirigió su interés principal a investigar «la estructura óntica del cosmos real», es decir, de la naturaleza en sus determinaciones esenciales de lo material, lo psíquico y lo espiritual, que revela la estructura óntica esencialmente diversa de la materia inorgánica, de la planta, del animal y del hombre; la visión del cosmos y de su estructura jerárquica lleva por fin a admitir la realidad de potencias o principios metafísicos sin los cuales no es posible la comprensión de la estructura de la naturaleza.

Otro caso singular por su evolución desde la fenomenología al catolicismo es el del incansable escritor DIETRICH VON HILDEBRAND, nacido en Florencia en 1889. Estudió primero en Munich y se trasladó en 1909 a Gotinga, donde fue discípulo de Husserl y miembro de su círculo de investigación fenomenológica. En 1914 se convirtió al catolicismo, manifestando desde entonces ferviente religiosidad, que fue creciendo con el tiempo, y gran interés por los estudios teológicos y eclesiásticos. Fue profesor en Munich (1919), Viena (1934) y Toulouse (1939), y de 1940 a 1960 en la Universidad de Fordham, de Nueva York. En sus numerosos estudios, ya desde sus colaboraciones en el «Jahrbuch», *Die Idee der sittlichen Handlung* (1916) y *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (1922), aplica el método fenomenológico al estudio de la fundación de la ética y de los valores morales bajo la influencia de A. Rei-

[1] EDICIÓN DE OBRAS COMPLETAS: *Edith Steins Werke*, 8 vols. (Lovaina-Friburgo 1950ss). Aparte, *Briefe an H. Conrad-Martius* (Munich 1960); *Briefauslese* (Colonia 1967). TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Obras completas* I. *La Ciencia de la Cruz. Estudios sobre San Juan de la Cruz* (San Sebastián 1959); *Autobiografía* I (Madrid 1973); *Cartas* (Estella 1963).

Bibliografía: TERESA RENATA DEL ESPÍRITU SANTO, *Edit Stein* (biografía documentada, Nuremberg 1948; tr. it. Brescia 1959); H. DE MIRIBEL, *Edith Stein* (París 1954); H. BORDEAUX, *Vita patetica di E. Stein* (tr. it. Modena 1960); H. G. GRAEF, *Leben unter dem Kreuz. Eine Studie über Edith Stein* (Frankfurt 1958); R. INGARDEN, *Edith Stein. On Her Activity as an Assistant of Husserl*, en *Philos. and Phenomenol. Res.* (1962-63) p.155-75; J. DE FABRÈGUES, *La conversion de E. Stein patronne de l'existentialisme* (París 1963); A. LOBATO, *La pregunta por la mujer. Simone de Beauvoir. S. Weil. Edith Stein* (Salamanca 1976), extenso estudio biográfico y doctrinal con bibliografía completa.

nach y de Scheler. Su notable obra *Metaphysik der Gemeinschaft* (Ratisbona 1933) va dirigida al análisis de la estructura de la sociedad en relación con la persona. La sociedad humana, sin el valor consistente de la persona, pierde su fundamental significado. Sociedad y persona se implican y se integran, pero la persona goza del primado de valor en todas las esferas de lo social y es la fuente de los valores en la realidad histórica, una historia humana que sin la presencia de Cristo no tiene sentido. En sus escritos ingleses *Christian Ethics* (Nueva York 1953) y *True Morality and its Counterfeits. A Critical Analysis of Existentialist Ethics* (Nueva York 1955) critica tanto una ética del formalismo puro como el relativismo sociologista y la moral existencialista de la situación. La norma ética nace de un principio de valores no finito, sino trascendente; el significado radical del acto moral es puesto en relación con una ley como expresión de la voluntad del Ser Supremo. En los últimos años, Hildebrand, al igual que Maritain, viene combatiendo con gran vigor los excesos de los teólogos progresistas y el confusionismo en la Iglesia en obras polémicas como *Das Trojanische Pferd, Der verwüstete Weinberg* («El caballo de Troya», «La viña desolada») (Ratisbona 1973) y otras [2].

Pueden aún enumerarse otros varios discípulos de la primera escuela husserliana, como JUAN DAUBERT (1877-1947), GUILLERMO SCHAPP (1884-), FRITZ KAUFMANN (1891-1958), el francés JUAN HÉRING (1890-) y el ruso ALEJANDRO KOYRÉ (1892-1964). Merece especial mención el filósofo polaco ROMAN INGARDEN (1893-), de resonancias aún actuales por su actividad en la difusión de la doctrina. Discípulo de Husserl desde Gotinga, le siguió a Friburgo; pero no se adhirió a la fenomenología de la pura inmanencia, sino que permaneció en la fase eidética. Ha sido largo tiempo profesor en Cracovia. Ha escrito numerosas obras en alemán y en polaco. Publicó primero un ensayo sobre las relaciones entre intuición e inteligencia en Bergson. Sus investigaciones se dirigieron principalmente hacia el tema del estatuto existencial del mundo real, que él llamó «el problema idealismo-realismo», buscando una superación del mismo. En torno a él, sus análisis sobre la teoría de los «modos del ser» y de los «momentos existenciales» reciben una formulación por la distinción entre objetos puramente in-

[2] EDICIÓN DE OBRAS: *Gesammelte Werke*, 10 vols. (Ratisbona-Stuttgart 1971). TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Etica cristiana* (1962); *El caballo de Troya* (1966). Cf. A. SOLANA, *D. von Hildebrand. Evolución espiritual desde la fenomenología al catolicismo*, en *Espíritu* (1955) p.82-4; H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement* I (La Haya 1960) p.222-3. Esta obra se ocupa exhaustivamente de todos estos autores de la escuela fenomenológica.

tencionales y objetos reales, separando así ontología existencial y ontología real. Han sido también importantes sus aplicaciones de este análisis ontológico al campo de la estética [3].

Y han de añadirse además algunos discípulos de Husserl en su última etapa de Friburgo, mantenedores de la herencia manuscrita del maestro a la vez que editores de los mismos y que al presente propagan las ideas de la escuela fenomenológica. EUGENIO FINK, nacido en Constanza en 1905, fue asistente y colaborador familiar de Husserl desde 1930 hasta su muerte, período del que proceden la mayor parte de dichos manuscritos. En 1939 tomó parte en la fundación de los *Archives-Husserl* de Lovaina y desde 1948 ha sido profesor en la Universidad de Friburgo. Su pensamiento personal, expuesto en numerosos escritos, se orienta hacia una filosofía del existente humano abierto al mundo bajo la inspiración de Heidegger, del que también fue discípulo. El *Dasein* humano es para él «apertura al mundo» desde la dimensión del fenómeno. Y el problema ontológico de la moderna filosofía de la existencia se configura en una tentativa de fundar una nueva cosmología, no en el sentido de la metafísica tradicional, que considera superada, sino como constitución del hombre en relación con un mundo que es dar espacio y tiempo a los entes finitos.—LUIS LANDGREBE, nacido en Viena en 1902, fue el otro asistente de Husserl en el período de 1923-30, más tarde profesor en diversas Universidades y propagador entusiasta de la escuela fenomenológica. Su pensamiento actual, expuesto en diversas publicaciones, también se orienta al análisis fenomenológico en relación con la metafísica. El mundo es considerado por él como el horizonte universal de toda experiencia. Y la filosofía ha de ser apertura desde la conciencia a la alteridad ontológica y hacia la intersubjetividad no sólo humana, sino también la intersubjetividad trascendental. La metafísica fenomenológica de Landgrebe le conduce a la afirmación de un Absoluto divino dentro de un clima teológico cristiano.

Y no se ha de olvidar al activo estudioso franciscano HERMAN LEO VAN BREDA, belga, nacido en 1911, que consiguió transferir en 1939 los manuscritos del legado husserliano de Friburgo a Lovaina y en el mismo año fundó el *Archives-*

[3] Cf. A.-T. TYMIENIECKA, *Essence et existence. Essai sur la philosophie de N. Hartmann et R. Ingarden* (París 1957); ID., *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought* (Nueva York 1962); M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique* I (París 1958); H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement* I (La Haya 1960) p.225-27; A.-T. TYMIENIECKA Y OTROS, *Ingardeniana* (Analecta Husserliana, 4. La Haya 1976; edición de lecciones inéditas de Ingarden, de su carta a Husserl y de estudios sobre todos los aspectos de su pensamiento por numerosos especialistas, en inglés)

Husserl, del que es actualmente director, a la vez que profesor en la Universidad de Lovaina. Fundó asimismo la colección «Husserliana», para la publicación de dichos inéditos y otra colección, «Phaenomenologica», de monografías. Ha publicado diversos estudios sobre Husserl, y en el campo teórico ha esbozado una visión de la fenomenología que resulta de un modo de entender la «reducción fenomenológica» como instrumento útil y hasta esencial para llegar al plano filosófico y metafísico, en el cual sea posible excluir sea una actitud exclusivamente objetivista o meramente solipsista, estableciendo «la relación trascendental entre el *cogito* y el *cogitatum*».—Colaboradores asiduos en las ediciones husserlianas han sido los antiguos escolares del maestro, WALTER y MARLY BIEMEL, ALWIN DIEMER, G. FUNKE y otros muchos. Por su parte, la doctora polaca ANNA TERESA TYMIENIECKA dirige otra colección, *Analecta Husserliana* (5 vols., La Haya 1971-76), y organiza periódicos congresos de fenomenología.

El «movimiento fenomenológico» sigue además difundido y popularizado mundialmente con numerosos estudios y prácticas del método fenomenológico en los más variados sectores. El centro más vivo de la corriente, aparte del germano-belga, se formó en Francia, donde surgió la figura de MAURICIO MERLEAU-PONTY (1908-1961), y entre otros menos conocidos, los fenomenólogos de la religión PAUL RICOEUR y HENRY DUMERY, que han derivado el método fenomenológico hacia una interpretación radical, en la línea de la inmanencia de la conciencia, de la teología cristiana. De ellos se ha de hablar más tarde.

Más importante aún en el cuadro histórico de la filosofía es que la inspiración husserliana ha derivado inmediatamente en la formación de la filosofía personal de Max Scheler y con influjo mediato en N. Hartmann y en el existencialismo de Heidegger y Sartre. A su exposición se dedican este capítulo y los siguientes.

MAX SCHELER (1874-1928) *.

Es otro de los filósofos alemanes que han obtenido mayor resonancia mundial y cuyas ideas se introdujeron muy pronto en España.

* **Bibliografía:** F. HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie* (Leipzig 1929); O. KÜHLER, *Wert, Person, Gott, Zur Ethik M. Schelers* (Berlín 1932); P. FRICK, *Der weltanschauungliche Hintergrund der materiellen Wertethik Schelers* (Stuttgart 1933); G. KRÄNZLIN, *M. Schelers phänomenologische Systematik* (Leipzig 1934); T. TEMURALP, *Über die Grenzen der Erkenntbarkeit bei Husserl und M. Scheler* (Berlín 1937); E. KOEHLE, *Personality. A Study according to Philosophy of Value and Spirit of M. Scheler and*

Vida y obras.—Max Scheler nació en Munich, de una familia proveniente de Franconia. Sus antecesores de línea paterna habían residido desde el siglo XVI en Coburgo; entre ellos se encuentran pastores protestantes y juristas que ocuparon altos cargos. Su padre, un campesino bávaro, al casarse se convirtió al catolicismo. Del lado materno desciende de una familia judía, igualmente establecida en Franconia desde hacía siglos. Su parcial origen judío explica que durante la época nazi fueran boicoteadas sus obras. Cursó sus estudios medios en el Luitpold y en el Ludwig-Gymnasium de Munich. Bajo la influencia del capellán del Liceo se convirtió al catolicismo a los quince años (según otros, a los once) y se hizo bautizar. Su educación católica no debió de ser prolongada ni sus convicciones en la fe muy firmes, a juzgar por el abandono progresivo de la misma.

Terminados los estudios de Humanidades, siguió primero cursos de Filosofía y de Ciencias en su ciudad natal. Se trasladó luego a Berlín, donde frecuenta también cursos de Ciencias, y de Filosofía con Dilthey, que en aquella época (1894-95) enseñaba en dicha ciudad y a quien alude como uno de los «filósofos de la vida» que han ejercido influencia en este aspecto de su pensamiento. Pasó después a Jena, donde tuvo por maestros en Filosofía a O. Liebmann (el adversario de los neokantianos, partidario del «retorno a Kant») y sobre todo a R. Eucken, el filósofo de la «vida del espíritu», de quien ya se ha hablado (c.IV) y que le inició en un vitalismo espiritualista siempre subyacente en su pensamiento. Bajo la dirección de Eucken, principal guía de su formación, elaboró, en 1897-99, las dos tesis que le habilitaron para la enseñanza superior. La primera versa «sobre las relaciones entre los principios

N. *Hartmann* (Nueva York 1941); M. WITTMAN, *M. Scheler als Ethiker* (Düsseldorf 1923); E. PRZYWARA, *Religionsbegründung. M. Scheler-Newmann* (Friburg 1923); M. HÉRING, *Phénomenologie et philosophie religieuse* (París 1926); M. GEYSER, *M. Schelers Phänomenologie der Religion* (Friburgo 1924); H. RODRÍGUEZ SANZ, *La teoría del saber en M. Scheler*, en *Escorial* (1945); PH. MÜLLER, *De la psychologie à l'anthropologie à travers l'oeuvre de M. Scheler* (Neuchâtel 1946); S. HESSEN, *M. Scheler* (Hessen 1948); T. KANSACK, *M. Scheler* (Berlín 1949); A. BESGEN, *Religion und Philosophie bei M. Scheler* (Bonn 1949); E. BLESSING, *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonception der Religionsphilosophie M. Schelers* (Stuttgart 1954); N. BOBBIO, *Il personalismo di M. Scheler*, en *L'indirizzo fenomenologico della filosofia sociale e giuridica* (Turín 1934), K. LENT, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie M. Schelers* (Tubinga 1959); M. DUPUY, *La philosophie de M. Scheler*, 2 vols. (París 1959); ID., *La philosophie de la religion chez Scheler* (París 1959); M. S. FRINGS, *M. Scheler* (Pittsburg 1965); J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, *M. Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía* (Buenos Aires 1966); G. PEDROLI, *Dalla fenomenologia alla sociologia* (Turín 1951); M. S. FRINGS, *Der Ordo Amoris bei M. Scheler*, en *Zeitschr. für Philos. Forschung* (1966), p.57-76; M. UCHIYAMA, *Das Wertwidrige in der Ethik M. Schelers* (Bonn 1966); R. J. HASKAMP, *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüse Fichtes und R. Euckens auf M. Schelers Philosophie der Person* (Friburgo-Munich 1966), H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement* I (La Haya 1965) p.228-70; J. R. STAUDE, *M. Scheler* (Nueva York 1967); H. LÜTZELER, *Die Philosophie M. Schelers* (Bonn 1947); E. ROTHACKER, *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit* (Bonn 1949); A. LINARES HERRERA, *Elementos para una crítica de la filosofía de los valores* (Madrid 1949); E. W. RANLEY, *Scheler's Phenomenology of Community* (La Haya 1967); V. MARRERO, *M. Scheler*, en *Forjadores del mundo contemporáneo* IV (Barcelona 1970) p.125-134; M. SCIACCA, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, vers. esp. (Madrid 1959); H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten* (Heidelberg 1949); W. HARTMANN, *M. Schelers - Bibliographie* (Stuttgart 1963), en que se recensionan también los numerosos trabajos de revistas en torno a Scheler.

lógicos y éticos», y la segunda, bajo el título *Die transzendentale und die psychologische Methode* (Leipzig 1900), lleva la marca de este período.

En 1901 inicia Scheler su actividad docente como «Privatdozent» en la Universidad de Jena. Es en este mismo año cuando tiene su primer contacto y conocimiento personal con Husserl durante unas reuniones de colaboradores de los *Kantstudien* en Halle, y es atraído por la novedad de sus doctrinas. En 1907 se trasladó a Munich, continuando su enseñanza de Filosofía también como encargado de cursos de la Universidad. Allí se introduce en el grupo de jóvenes fenomenólogos, discípulos de Husserl de la primera época que se adhirieron a las nuevas ideas no sin discusión y crítica, buscando nuevas líneas de desarrollo de las mismas. Por su brillantes cualidades parece haber sido el alma de aquel primer círculo de fenomenología, y allí, estimulado por el nuevo ambiente intelectual y su actividad docente, desarrolló el contenido de sus primeras obras de madurez, pues de la principal, *El formalismo,* dirá más tarde que ha sido el «producto de una serie de cursos consagrados a la ética».

En 1910, después de tres años de docencia con un círculo creciente de estudiantes, Scheler hubo de renunciar a la enseñanza «por circunstancias personales» ajenas a la vida académica. El motivo, que no se señala, sólo puede buscarse en su vida privada, tan emocional siempre y apasionada. Había roto prácticamente con la Iglesia por su matrimonio civil con una persona divorciada, y las leyes bávaras no permitían tal situación en un cargo público. Años más tarde rompería esta unión para casarse con Maerit Furtwaengler, la cual se haría católica después de la segunda conversión de su marido. De este modo, durante nueve años se vio forzado a vivir dando lecciones privadas y entregado a sus estudios e investigaciones. Período difícil desde el punto de vista económico, pero extraordinariamente fecundo en su vida intelectual, pues comienza en el mismo el curso acelerado y ya ininterrumpido de sus publicaciones. En 1933 publica la primera edición de su obra sobre la *Simpatía* y a la vez la primera parte de su ética, *El formalismo,* en el «Anuario» de Husserl; la segunda parte, ya escrita antes de estallar la guerra, aparecerá en el mismo *Jahrbuch* en 1916. A la vez escribe para las revistas diversos trabajos—entre ellos, el ensayo sobre *El resentimiento*—que constituirán la colección *Ensayos y artículos* de 1915. En esta época reside en Gotinga, donde tiene frecuentes contactos con Husserl; pero poco a poco la crítica contra él se hace más declarada por el giro trascendentalista que toma su filosofía, y al aparecer la *Ideas* de éste, en que los objetos se reducen a meras estructuras de la conciencia pura, su actitud se convierte en franca oposición a él.

Scheler se establece entonces en Berlín, donde cuenta entre sus mejores amigos a W. Rathenau y W. Sombart. Al estallar la primera guerra mundial, el problema de las causas, efectos, significación filosófica y religiosa de la misma pasan en Scheler a primer plano; sus publicaciones y conferencias durante cinco años van a ligarse de cerca o de lejos a este drama central e intensamente vivido. De esta época datan sus ensayos *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915), *Guerra y reconstruc-*

ción (1916), *Las causas del odio a Alemania* (1916), *Misión de Alemania y el pensamiento católico* (1918). Comienza en ellos por un ostensible orgullo nacionalista y casi imperialista; pero al final, y profundizando más en los acontecimientos, va apareciendo en su mente el ideal de la «unidad espiritual de Europa», basada en un nuevo sentido de solidaridad que sólo puede realizarse por una plena conversión moral dentro de los principios cristianos. El nuevo pacifismo con que sueña, apelando a la «paz perpetua» de Kant, debe combinar los valores de la antigua y moderna civilización en la línea de la cristiandad agustiniana, que fundaría una más profunda solidaridad, superadora de los antagonismos nacionalistas. Incluso piensa en la unidad ecuménica de católicos y protestantes, de Roma y Estocolmo. Por los últimos años de guerra, Scheler participa activamente en la vida pública. Fue encargado de Misiones por el Ministerio de Asuntos Exteriores de su país y enviado a Ginebra y La Haya.

Las convulsiones de la guerra también decidieron la evolución espiritual de Scheler hacia la Iglesia católica. La primera conversión parece que no tuvo efecto decisivo sobre su formación filosófica, que él califica de «originariamente independiente de las tradiciones cristianas». No quiere esto decir que no tuviera influencia en su vida. Mantuvo siempre su fe en Dios personal, y de su simpatía con el pensamiento cristiano hay incontestables testimonios en los escritos anteriores a 1914, si bien negando algunos de sus dogmas. Así, en el *Formalismo* rechaza la idea de una justicia divina que distribuye premios y castigos. Ahora el desarrollo de su reflexión le acerca a la doctrina católica en «muchos de los puntos esenciales». En esta época frecuenta la abadía de Beuron, que ya conocía desde su enseñanza en Jena. En 1916 tiene lugar en el mismo Beuron su retorno a la Iglesia y su segunda conversión. Las obras de este período de seis años de catolicismo activo, en que Scheler participaba en los sacramentos, reflejan sus convicciones cristianas. La principal es *De lo eterno en el hombre*, que aparece en 1921, pero que procede en ciertas de sus secciones de conferencias pronunciadas en 1917. En ella desarrolla los atributos de Dios y una filosofía religiosa que culmina en el misticismo. Asimismo, *De la inversión de los valores* (1919), refundición de los «Ensayos» de 1915, en que combate el *ethos* irracional de la civilización moderna y exalta los valores de las virtudes cristianas, y los ensayos mencionados en torno a la solidaridad internacional dentro de la visión cristiana. Bien es verdad que más tarde declaró que «en ninguna época de su vida y evolución podía ser llamado un creyente católico según los estrictos criterios de la teología de la Iglesia romana»[4]. Pero la misma frase da a entender que se trata de una cierta actitud libre en la admisión o interpretación de alguno de sus dogmas.

En 1919 acepta la cátedra de Filosofía y Sociología que le ofrece la Universidad recién fundada de Colonia y es igualmente nombrado director del Instituto de Estudios sociológicos de la misma ciudad. Es la época en que descubre el nuevo campo de la sociología y publica sus

[4] En *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. III. *Christentum und Gesellschaft*, Prólogo p.VII.

principales trabajos sobre el tema. Continúa mostrándose católico, pero a partir de 1922 comienzan a aparecer en sus escritos signos claros de una transformación de su pensamiento que le van a llevar al abandono de la fe católica y hasta del teísmo. También aquí se presenta como punto de partida de sus nuevas concepciones y ruptura definitiva con la Iglesia un episodio de su agitada vida pasional. En 1921, queriendo casarse con una de sus alumnas, esperó obtener de la autoridad eclesiástica la anulación de su matrimonio con Maerit Furtwaengler. No habiéndolo conseguido, pasó adelante y se casó civilmente. A partir de 1925 sus conferencias y escritos manifiestan al público el brusco cambio de su pensamiento. En *Las formas del saber y la sociedad* (1926) esboza una crítica global de la dogmática cristiana que ya le resulta incompatible con el nuevo modo de su pensamiento [5]. Junto a este ensayo, son obras representativas de esta última fase *El puesto del hombre en el Cosmos* (1928) y otra póstuma, *Concepción filosófica del mundo* (1929), que reúne cinco ensayos dentro de la misma dirección. En ellos deriva Scheler hacia un panteísmo evolucionista, en que se entrecruzan diversas influencias del romanticismo germánico, y en el que Dios vencedor del mal aparece sólo al final del proceso cósmico y el hombre es el lugar de la deificación.

En esta última fase, Scheler llevaba a cabo también un vasto esfuerzo de síntesis de donde debían surgir una antropología filosófica y una metafísica. Pero no debía terminar tan dura tarea. En 1928 renuncia a su puesto de Colonia y se traslada a Francfort para tomar posesión de una cátedra de Filosofía que le ha sido ofrecida. Pero al poco tiempo de su llegada muere de un ataque súbito sin aún cumplir los cincuenta y cuatro años.

Las obras de Scheler tienen carácter asistemático y en su mayoría han sido publicadas como ensayos y artículos que luego fueron reunidos con nuevos títulos en diversas colecciones. Ya se han indicado antes sus dos tesis de doctorado y habilitación. El artículo *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, de 1912, fue incluido después en la *Inversión de los valores*. Su obra fundamental, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* (Halle 1916), había aparecido, como se dijo, en los dos números del «Anuario» de Husserl de 1913 y 1916. Su otra obra

[5] *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, vers. esp.: *Sociología del saber* (Madrid 1935), sect.2, B p.68-86, resume los principales cargos contra la Iglesia católica y su nueva apreciación del cristianismo. El origen del cristianismo es equiparado en todo a la formación de las religiones especialmente orientales. Como ellas, tiene su raíz en «las vivas intuiciones y experiencias sobre lo divino» de su Fundador, que luego se condensan petrificadas en tradiciones y en los libros sagrados. San Pablo habría introducido la divinización de Cristo crucificado, que es la raíz de la Iglesia cristiana y de su culto, al igual que la divinización de Buda después de su muerte. Las «religiones de la revelación», como la judeo-cristiana, han favorecido el racionalismo positivista en oposición al genuino pensar metafísico. Sus esfuerzos por una versión antitomista del agustinismo los considera incompatibles con la «filosofía dogmática» de la Iglesia, que ha hecho inseparables de los dogmas eclesiásticos los principios de la filosofía tomista, como la validez ontológica de la causalidad, el conocimiento de Dios por inferencia causal y el método metafísico. En esto, añade, se equivocaron los modernistas que creyeron poder separar dicha filosofía del contenido de la fe. Y, en fin, que la firmeza indubitable del asentimiento de fe a las proposiciones dogmáticas que petrifica y dogmatiza una cierta metafísica es obstáculo insuperable para la verdadera libertad de la investigación filosófica. Scheler aparece hondamente influido por los presupuestos de la teología liberal, protestante y modernista.

más notable, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (Halle 1913), fue después refundida con el título definitivo *Wesen und Formen der Sympathie* («Esencia y formas de la simpatía», Bonn 1923). De nuevo la colección *Abhandlungen und Aufsätze* («Ensayos y artículos», 2 vols., Leipzig 1915) recibió en su segunda edición el título conocido *Vom Umsturz der Werte* («De la inversión de los valores», Leipzig 1919). Siguen luego los ensayos en torno a la guerra antes citados y el trabajo principal del período cristiano, *Vom Ewigen im Menschen* («De lo eterno en el hombre», Leipzig 1921).

Sus trabajos sociológicos se contienen en la colección *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* («Escritos de sociología y doctrina de la concepción del mundo», 4 vols., Leipzig 1923-24), y en el ensayo *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Bonn 1925), de nuevo refundido con el título más conocido *Die Wissensformen und die Gesellschaft* («Las formas del saber y la sociedad», Leipzig 1926). Son también conocidos los artículos *Mensch und Geschichte* («Hombre e historia», 1926), *Idealismus-Realismus* (1927). Su metafísica panteísta se halla expuesta en la otra obra principal, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1928), y en el ensayo, publicado póstumo, *Philosophische Weltanschauung* («Concepción filosófica del mundo», Bonn 1929). Dejó también póstumos *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (Berlín 1931) y la colección *Schriften aus dem Nachlass I* (Berlín 1933), sin mencionar otros diversos artículos no incorporados a sus colecciones *.

Toda esta tan rica y variada producción muestra la actividad incansable desplegada en el breve espacio de su vida por Max Scheler, a quien Ortega y Gasset calificó en su tiempo como «la mente más fértil de la hora actual». De él también dijo Ortega con ocasión de su muerte: «Ha sido en nuestra época el pensador por excelencia... Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. En todos sus libros, sin arquitectura, se habla casi de todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima... Es un caso curiosísimo de superproducción ideológica». Con estos y otros muchos elogios que le prodiga

* EDICIÓN DE OBRAS COMPLETAS: *Gesammelte Werke*, por MARÍA SCHELER (Berna 1954ss, que formarán 13 vols., están en curso de publicación). Han aparecido ya seis volúmenes.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: La mayor parte de las obras de Scheler han sido traducidas al español en ediciones parciales y con títulos alterados antes que en otros países bajo el impulso de su gran admirador y amigo Ortega y Gasset. Mencionemos las principales: *Etica*, trad. de *El Formalismo*, por H. RODRÍGUEZ SANZ (Madrid, Revista de Occidente, 2 vols., 1941-42; Buenos Aires 1948); *Esencia y formas de la simpatía*, tr. de J. GAOS (Buenos Aires 1943; 1950); *El resentimiento en la moral*, tr. de J. GAOS (Madrid 1927); *De lo eterno en el hombre*, tr. parcial de J. MARÍAS (Madrid 1940); *El puesto del hombre en el cosmos* (Madrid 1936); *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la Historia. El puesto del hombre en el Cosmos* (tr. parcial de éste, Buenos Aires 1942); *Sociología del saber*, tr. de *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Madrid 1935); *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, tr. de X. ZUBIRI (Madrid 1934, tr. de parte del *Nachlass* póstumo, manuscritos de 1911-1916); *El saber y la cultura*, tr. parcial de *Philosophische Weltanschauung* (Buenos Aires 1939); *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, tr. parcial de *Lo eterno en el hombre* y de dos escritos tomados del *Nachlass* (Buenos Aires 1958); *Metafísica de la libertad*, tr. de diversos ensayos del *Nachlass* junto con la *Philosophische Weltanschauung* (Buenos Aires 1960).

Ortega, que sin duda advierte en él cierto parentesco con su estilo de pensar, están de acuerdo sus contemporáneos y comentaristas germanos, que le tenían, unánimes, por un pensador extraordinario, de gran lucidez y originalidad en la enseñanza y en la exposición escrita. Sus obras delatan una amplia erudición y vasto conocimiento de las corrientes del pensamiento antiguo y de su época.

Scheler no es un pensador frío y dado a la pura investigación lógica, como Husserl. No en vano su primera formación con Dilthey, Liebmann y Eucken fue en la filosofía de la vida, sobre todo de la vida del espíritu y de los temas de la vida. Y por su propio talante temperamental desbordaba en interés por todos los temas de la vida y de la convivencia humana. Como él mismo se definía en *Die Stellung*, «el hombre, comparado al animal, es el Fausto eterno, la *bestia cupidissima rerum novarum*, jamás satisfecho de la realidad que le rodea», ávido del infinito. Vivió hondamente los dos niveles de impulsos en que él sintetizó al hombre en su antropología: los instintos orgiásticos de la vida sensible y animal y el ansia incontenible del saber, propia del espíritu. Aceptó la fenomenología de Husserl, pero aplicó este método de modo propio y original a los temas de la vida moral y de los valores y a descubrir el amplio espectro de vivencias, emociones y sentimientos del hombre bajo el valor supremo del amor.

Punto de partida.—No se ha atendido mucho al punto de partida o comienzo del filosofar de Scheler, expresado en sus dos primeras tesis, de doctorado y de habilitación (junto con un artículo, «Trabajo y ética», de 1899), en que revela su interés central por los problemas éticos y de la vida del espíritu y el enfoque original de estos temas, que desenvolverá en toda su vida. En ellos se pone de relieve cómo Scheler, antes del conocimiento y adopción del método fenomenológico, estaba ya penetrado de convicciones fundamentales que defiende más tarde recurriendo a este método [7]. Baste indicar su contenido.

La primera tesis, *Contribución a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos* (1897), va dedicada al tema de la ética. En ella combate ya Scheler el formalismo ético kantiano y muestra a la vez tendencia antiintelectualista criticando las doctrinas racionalistas. Los principios de la ética no pueden fundarse en principios racionales ni resolverse en simples leyes lógicas. Scheler afirma con toda nitidez la irreductibilidad de lo verdadero y del bien, de lo teórico y lo práctico. «Entre pensar y querer, saber y obrar, entre lo verdadero y el bien, existe a nuestros ojos una fosa infranqueable» (p.1). Las éticas racionalistas son insufi-

[7] Han sido analizados con detalle estos primeros escritos por M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et sa unité* (París, P. U. F., 1959) p.9-97.

cientes, pues ya Aristóteles señalaba las diferencias entre la inteligencia y la voluntad y situaba la sede de las virtudes «en la parte irracional *(en álogo morio)* del alma». El conocimiento del bien y del mal se tiene por vías distintas de las racionales, por los caminos del sentimiento. Así encuentra en germen la idea que va a desenvolver en *El formalismo* de la aprehensión de los valores por la vía afectiva. Las nociones éticas no derivan del conocimiento del ser, sino que tienen su fuente en una categoría especial de sentimientos en que nos son revelados los valores. Y bajo la inspiración de Lotze presenta un primer esbozo sobre la naturaleza del valor. La idea de «valer» *(Gelten)* es un concepto último que resiste a toda tentativa de reducirla a los caracteres del ser. Los valores son irreductibles al ser; los valores valen, pero «no son absolutamente». Pero, aun *no siendo*, tienen, no obstante, objetividad, porque significan algo independiente de toda opinión y deseos individuales, y subsisten en la realidad. Por eso su conocimiento es inaccesible a la pura razón y proviene de una «experiencia» o sentido afectivo especial, que es el sentimiento de los valores *(Wertgefühl)*. Tal tipo de sentimientos presentan cierta trascendencia respecto de «los puros datos psicológicos» y no están ligados directamente a conceptos y juicios, sino indirectamente a los objetos a los cuales estos objetos se refieren. Queda así a salvo el objetivismo moral, defendido contra diversas formas de relativismo y naturalismo.

En la tesis de habilitación, *El método trascendental y el método psicológico* (1900), Scheler subraya la distinción entre la realidad psíquica y la vida del espíritu en continuidad con el tema axiológico anterior, pues los valores se manifiestan en la forma propia de la vida espiritual. Y somete a crítica tanto el método trascendental de Kant y de los neokantianos como el método psicológico, porque ninguno de los dos alcanza a descubrir «la forma de realidad que constituye la vida espiritual», la intencionalidad de los hechos de conciencia y la irreductibilidad de los valores al puro psiquismo subjetivo. En la crítica del formalismo kantiano ya anuncia que «una transformación de la teoría del *a priori* se impone», anticipando así su concepción del apriorismo material de las esencias y los valores. En este ensayo, pues, cuya crítica del psicologismo antecede a la de Husserl, con razón se ha visto «un primer surgir del método fenomenológico».

Fenomenología objetivista.—Al ponerse en contacto con Husserl, se adhirió Scheler a su fenomenología y la asumió en adelante como su método, actitud y estilo propio de pensar.

Pero la dirección que imprimió al nuevo método ha sido distinta y personal, utilizándolo como instrumento para el desarrollo de sus propias doctrinas. La diferencia que especifica la fenomenología scheleriana estriba no solamente en la naturaleza de los problemas que aborda—que son principalmente los problemas éticos, sociales, religiosos—, sino aún más profundamente en la tendencia *objetivista* y *realista* que la anima. En su importante artículo sobre la *Filosofía alemana del presente,* el autor caracteriza la propia fenomenología como de «orientación realista», y si ha podido sentirse próximo al pensamiento husserliano en su estadio pre-trascendental, declara su rechazo global por el idealismo que se afirma en las *Ideas,* que, añade, ha sido recusado por casi todos los pensadores que se inspiran en él como obstáculo para edificar una metafísica sobre la base eidética [8].

El objetivismo, que ya aparecía en los primeros escritos del autor, sugiere el primado del ser sobre la conciencia, del dato sobre lo construido. El sujeto es declarado incapaz de constituir sus objetos y se encuentra reducido a la condición de dependencia y pasividad respecto de ellos. Y, declara, es un dato irrecusable, inherente al proceso mismo del conocimiento, que el objeto conocido se ofrece al sujeto como «independiente de él», tanto en su ser *(Sein)* como en su ser-tal *(Sosein).* No solamente la evidencia del ser se le presenta como la evidencia filosófica primera, sino que además este ser posee cualificaciones y determinaciones independientes del conocimiento, y más generalmente de la subjetividad. En el conocimiento es el objeto el término preponderante. Así, el conocimiento significa, ante todo, una apertura del espíritu a las determinaciones de lo dado, y ha de fundarse en una visión o intuición en que el espíritu se pone «en contacto» con un dato cuya organización sensible o no sensible percibe. En la teoría de la percepción, el momento de la exterioridad es considerado como irreductible e inexplicable por una proyección de sensaciones; más aún, las cualidades sensibles son tenidas como reales, y los componentes no sensibles de la cosa, su sustancialidad, por

[8] *Deutsche Philosophie der Gegenwart,* en WITKOP, *Deutsches Leben der Gegenwart* (Berlín 1922) p.202-3. «En las *Ideas,* Husserl se ha acercado considerablemente al idealismo gnoseológico de Berkeley y de Kant. . y concibe la fenomenología como no siendo sino la eidética de las estructuras de la conciencia; mas al mismo tiempo hace, como Kant, de estas estructuras de la conciencia las condiciones de los objetos de la experiencia misma. Así, para él las leyes de la experiencia de los objetos pasan a ser al mismo tiempo las leyes de los objetos de toda experiencia posible. Este giro particular de Husserl, en términos del cual aun en el caso de una abolición de todas las cosas subsistiría una «conciencia absoluta», ha sido recusado por casi todos los investigadores que se han inspirado en él, y constituye al mismo tiempo un obstáculo capital para la edificación de una metafísica sobre una base eidética». En el mismo trabajo abundan las ideas que resumimos en lo siguiente.

ejemplo, son concebidos como datos intuitivos, aprehendidos intuitivamente.

Esta fenomenología empieza a exponerla ya Scheler en su primera obra fundamental, *El formalismo*, aplicándola a su ética material de los valores. Y continúa hablando de ella, como su método propio de filosofar, un poco en todos sus escritos, máxime en el artículo citado y en varios inéditos [9]. Parece que la ha mantenido en las varias etapas de su filosofar, siempre en la dirección realista. Baste alguna indicación de su sentido.

El método fenomenológico implica, ante todo, el *retorno a los hechos*, es decir, la primera reducción de Husserl. Tiene la pretensión de darnos un conocimiento puro, exento de presuposiciones y prejuicios. Exige considerar los hechos fuera de todas las prevenciones y teorías, que siempre los deforman. El primer escollo a evitar es el de un «punto de vista» previo que refleje una tradición más o menos viviente y limite la atención a los elementos del dato que concuerdan con la anticipación. «La filosofía sobre la base fenomenológica tiene su fundamento en los hechos y solamente en hechos, no en construcciones de un entendimiento arbitrario. El hecho debe ser la sola regla de sus juicios, y sus métodos no responden a su fin sino en la medida en que conducen a proposiciones y teorías conformes a los hechos» [10].

Mas los hechos son siempre objeto de la experiencia, son dados en una experiencia. «Todo lo *dado* descansa sobre una experiencia», por lo que la filosofía basada en la fenomenología puede llamarse «empirismo». Scheler distingue en seguida la que llama *experiencia fenomenológica* de los demás tipos de experiencia: la experiencia natural o percepción natural de una cosa y la experiencia científica. Su característica principal es «el dar el objeto en sí mismo» *(Selbstgegebenheit)*. Los hechos son dados en sí mismos y, por lo tanto, inmediatamente, sin mediación de símbolos, signos o indicadores de cualquier índole. Tales son «los hechos puros o fenomenológicos», que prescinden de cualquier posición del sujeto o de los objetos a los que son aplicables, que no reciben su determinación de una serie de observaciones, procesos de inducción o delimitaciones deductivas. Scheler sostiene que toda experiencia no fenomenológica es «una experiencia *mediata*, que nunca da las cosas

[9] *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (= *El formalismo. Etica*) I sec 2.ª c.1, vers. esp. de H. RODRÍGUEZ SANZ. *Etica* I (Madrid 1941) p.79-122.

[10] *Etica* sec.II c.1,2.º, tr. cit., p.87. Se ocupa más expresamente de la fenomenología en *Lo eterno en el hombre*, en el citado artículo *Philosophie der Gegenwart* y muy especialmente en los inéditos: *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (1933), *Fenomenología y Gnoseología* y *Teoría de los tres hechos*, traducidos con el título: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico* (Buenos Aires 1960) p.99-217.

mismas sino mediante dichos símbolos, mientras que esa experiencia pura es «asimbólica» [11].

El contenido de esta experiencia fenomenológica es el hecho puro, lo dado en sí o inmediatamente *(Selbstgegebene)*. Esto dado inmediato no puede ser sino objeto de una *intuición*. «El *qué (Was)* por ella ofrecido... o es intuido y, por tanto, dado él mismo (íntegro y sin mengua, ni tampoco en imagen o mediante un símbolo), o no es intuido y, por lo mismo, tampoco dado.» Por eso la expresión de «experiencia fenomenológica» es equivalente a la de «intuición fenomenológica». Y tal intuición no puede ser sino «intuición de esencias», porque lo dado inmediatamente sólo puede ser la esencialidad o quididad de algo, sea general o individual. «La esencia *rojo* está dada, por ejemplo, en el concepto general rojo, lo mismo que en cada matiz perceptible de ese color. La referencia a los objetos en los cuales una esencia tiene su aparición trae consigo la diferencia de su significación general o individual... Puede también constituir la esencia de un *individuo*, sin por ello dejar de ser una *esencialidad*» [12].

Ya tenemos, pues, el objeto de este conocer por intuición o experiencia fenomenológica: son «las esencias y sus conexiones esenciales», repite con profusión Scheler. Esta experiencia de la esencia responde más adecuadamente a la idea de experiencia que la misma experiencia o intuición sensible: la primera es experiencia «pura e inmediata»; la segunda está condicionada y, por tanto, mediatizada por la posición de una estructura orgánica natural del soporte real de actos. El objeto de la intuición fenomenológica tiene caracteres que no se encuentran ni en el conocimiento sensible ni en el conocimiento conceptual. El dato sensible está constituido por el hecho contingente; es además relativo a la organización particular del hombre y condicionado por la práctica en razón de los fines que especifican estas experiencias y actúan sobre el dato como factores de selección. Así, los sentidos no dan de la esfera de lo real una imagen adecuada, sino solamente aspectos, «vistas laterales» y, en definitiva, «representaciones» o puros símbolos. Y el conocimiento conceptual no tiene con su objeto sino una relación indirecta; lo indica o significa, pero no lo alcanza inmediatamente. Mas en la intuición fenomenológica la esencia está directamente presente en la conciencia; no es conocida por intermedio de signos y símbolos, sino que es dada «en persona» [13].

La evidencia es otro de los caracteres de la experiencia fenomenológica pura y de la intuición de las esencias. Esta evidencia se basa en la presencia inmediata y «personal» del objeto a la conciencia; y encuentra su condición en la constitución misma del fenómeno, es decir, en la coincidencia de lo pensado o «mentado» y lo dado. Los contenidos intuitivos pueden ser expresados por proposiciones y juicios; pero para que éstos sean verdaderos, deben hallar su *cumplimiento* (es la *Erfüllung*

[11] *Etica*, loc. cit., p.86.
[12] Ibid., p.83-84.
[13] Ibid., n.4 p.90-94. Cf. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, cit., p.272: «La filosofía fenomenológica es una *desimbolización* continua del mundo».

de Husserl) en lo dado inmediatamente por la intuición. Las variaciones de observación y representación en los modos de acceso al reino de las esencias no afectan a la evidencia y valor indestructible de las intuiciones obtenidas, que subsisten en su identidad. «El principio de evidencia consiste en que un estado de cosa o de valor objetivo, considerado en su ser determinado *(Sosein)*, proyecta su luz en el seno mismo del espíritu y se encuentra en él presente en persona como correlato de un acto intencional, cuando una coincidencia completa se realiza entre los constituyentes de todos los actos de pensamiento y de intuición que son posibles con respecto a este objeto» [14]. Ligando así las nociones de fenómeno y de evidencia, Scheler hace surgir la evidencia del objeto mismo, apartándose de toda teoría psicologista o subjetivizante de la misma. Se trata de una iluminación del sujeto, pero debida a un cierto estado realizado por el objeto y su presencia directa en la conciencia.

A dicha intuición fenomenológica de las esencias y sus correlaciones esenciales, Scheler ha llamado conocimiento *a priori*, sobre todo a lo largo de esta sección de *El formalismo* en que aplica la teoría a las esencias axiológicas o los valores. Tal conocimiento apriórico significa que la intuición de las esencias «es independiente de toda esfera de lo que puede ser observado, descrito y aprobado por experiencia y de todo aquello que puede entrar en una eventual explicación causal; ni podrá ser verificado o impugnado mediante esa clase de experiencia». Se entiende del tipo de experiencia natural o científica, que dice luego. Las esencias no pueden ser alcanzables por ningún proceso de inducción, definición o delimitación deductiva, añade; sólo pueden ser *mostradas* por tales procedimientos, puesto que los conceptos que son *a priori* «hallan su cumplimiento en la intuición de las esencias». Tal independencia respecto de la observación inductiva implica incluso anterioridad. «Las esencias y sus conexiones son dadas *antes* de toda experiencia de esta clase, o sea, *a priori*; las proposiciones que en ellas encuentran su cumplimiento son verdaderas *a priori*» [15].

Tal conocimiento apriórico no destruye en modo alguno el objetivismo realista tan recalcado por Scheler. En seguida va a subrayar con fuerza que «lo dado *a priori* en una intuición» no se ha de equiparar con lo *formal* de Kant ni se opone a lo *a posteriori* de éste, que es lo material o sensible, puesto que su ética y axiología incluyen también valores sensibles; ni, en general, su apriórico tiene que ver con el apriorismo y racionalismo kantianos. Y rechaza con energía la interpretación trascendental de esta intuición apriórica de las esencias, así como la interpretación subjetivista del fenomenismo y cualquier tipo de innatismo empirista al modo de Spencer. Para Kant, «el *a priori* que existe en la conexión de objetos y sus contenidos se reduce al *producto* de una actividad espontánea formadora de una pura síntesis que actúa en el caos de lo dado». Pero «el yo no es el punto de partida para la captación de esencias ni tampoco el *productor* de estas esencias». Su apriorismo no excluye que las esencias estén unidas al ser de las cosas:

[14] *Von Ewigen in Menschen*, 2.ª ed., I p.XV.
[15] *Etica (El formalismo)* sec.2.ª c.1 p.84-85.

«Lejos, pues, de que el contenido *a priori* de las esencias nos haya de ocultar los *objetos* y su *ser...*, *se revela* más bien en los objetos el contenido del *ser* y *valor* del universo, y *cae por tierra* la distinción entre cosa en sí y fenómeno»[16].

El acceso a los datos puros o esenciales que constituyen el objeto de la fenomenología requiere al menos una actitud o técnica de la conciencia intuitiva, es decir, la *reducción fenomenológica*. Scheler no habla aún en la *Etica* de la reducción husserliana, pero la asimila luego y la describe en otros lugares y con modos propios. Consiste «en que, de parte del objeto, cualquiera que sea éste (sea físico, psíquico, matemático, vital o relativo a las ciencias morales), se hace abstracción de su existencia contingente, y se considera su *quid* puro, es decir, su esencia; la reducción consiste además en que el acto intencional que aprehende el objeto es, por decirlo así, desprendido y extraído del conjunto psicológico que constituye la vida de la persona individual que lo ejecuta y es solamente caracterizado según su quididad esencial»[17].

La reducción scheleriana no pone, pues, entre paréntesis la existencia misma del mundo y de la realidad de las cosas, como la de Husserl. Simplemente hace abstracción de todos los modos de la existencia contingente y de todas las condiciones individuales del acto, sin tener en cuenta la posición de realidad que en la intuición natural o de la ciencia va ligada a la percepción o representación de una cosa. Incluye además la abstracción del coeficiente de realidad que pueda tener: realidad efectiva, imaginación, ilusión, creencia. La reducción se entiende como una inhibición del momento de realidad y neutralización de los actos que la contienen. Es una «técnica» interior de inhibición de ciertas funciones que se dan en la visión natural del mundo, las cuales son suspendidas y con ello desaparece el momento de realidad misma. El mundo debe ser *desrealizado* para ser captado como esencia. Es que, para Scheler como para Bergson, el conocimiento natural tiene sentido práctico y vital; sólo se interesa en el valor que la realidad pueda tener para los intereses humanos o biológicos a los que sirve. En cambio, el saber que es propio de la filosofía ha de prescindir o «poner entre paréntesis» todos los datos de la realidad contingente de las cosas para desprenderse de su interés práctico o de servicio a las tendencias de la acción, y descubrir así, en actitud meramente contemplativa, las esencias como realidades autónomas que no toman su origen y estructura de la subjetividad.

La reducción scheleriana implica de este modo una cierta actitud ascética y de neutralización respecto de los contenidos del deseo. Y su *residuum* es el mundo de las esencias y sus correlaciones esenciales que poseen un modo de ser positivo e independiente de la realidad empírica, como un «en sí» ontológico cuya significación y principios sirvan de modelo y guía a los hechos del mundo natural. Scheler incide, pues, en un cierto ontologismo e intuicionismo de las esencias.

[16] Ibid., sec.2.ª c.1 n.6 p.112; n.5 p.103; n.7 p.116.
[17] *Philosophie der Gegenwart*, cit., p.199.

Etica y teoría de los valores.—La aplicación especial y más propia que ha llevado a cabo Scheler de la fenomenología es a su nuevo planteamiento de la ética fundada en la doctrina de los valores. Es lo que desarrolla en su obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. El título ya señala el rumbo entero de la exposición. Trata de contraponer al formalismo de la ética kantiana una moral material, es decir, fundamentada en la materia o realidad de los objetos concretos que la voluntad desea, y que Kant insistentemente rechazó. Por eso, toda la obra se despliega en constante crítica contra los «errores» kantianos.

Esta crítica no es, sin embargo, total. Scheler asume en buena parte los supuestos teóricos de Kant, y se empeña en demostrar que en su nuevo planteamiento no se derivan las consecuencias que éste atribuyó a cualquier concepción de una ética material. La primera y principal de estas atribuciones es que, según Kant, «toda ética material forzosamente ha de ser una moral *de los bienes y de los fines*». Scheler rechaza también con fuerza tal tipo de moral (que sería la única propuesta en «toda ética material poskantiana») y proclama que ha sido una conquista definitiva de Kant el haber rechazado toda moral de bienes y fines. «Esas formas de ética material son, al mismo tiempo, formas de la ética de bienes y de fines. Mas toda ética que parte de la pregunta: ¿cuál es el bien más alto?, o ¿cuál es el último fin de las aspiraciones de la voluntad?, la tengo como refutada, de una vez para siempre, por Kant» [18]. Las otras consecuencias, en que condensa las bases de la doctrina kantiana, señalan el programa que Scheler va a desarrollar, rechazando las consecuencias de la acusación kantiana y admitiendo, a su modo, los presupuestos de éste.

Scheler comienza, pues, rechazando con Kant toda moral de los bienes y los fines, anclados, en definitiva, en un Bien supremo y fin último. Con ello se aparta ya de toda moral clásica y tradicional. Para ello argumenta que «el mundo de los bienes se halla implicado en la constante modificación y

[18] *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Observación preliminar, tr. de H. RODRÍGUEZ SANZ: *Etica* (Madrid 1941) I p.31. Resumimos las restantes consecuencias que para Kant se seguirían de toda ética material según la interpretación de Scheler y que éste va a rechazar: 2) Toda ética material es empírica y *a posteriori*, sólo la ética formal es *a priori*. 3) La ética material es una ética del éxito; sólo la formal funda el bien en la buena voluntad. 4) La ética material es forzosamente hedonista; sólo la formal rechaza el placer como fundamento de la moral. 5) Toda ética material es heterónoma; sólo la formal afianza la autonomía de la persona. 6) La ética material conduce a la pura legalidad; sólo la formal fundamenta la moralidad del querer. 7) La ética material pone la persona al servicio de las cosas-bienes; sólo la formal descubre la dignidad de la persona. 8) La ética material conduce al egoísmo; sólo la formal fundamenta una ley moral independiente de todo egoísmo y es válida para todo ser racional (ibid., p.33).

en el movimiento de la historia», con lo que el valor moral de la voluntad estaría supeditado a esas continuas modificaciones. «Toda ética quedaría, pues, cimentada sobre la experiencia histórica, en la que se nos manifiesta ese cambiante mundo de bienes. Evidentemente, no podría tener más que una validez empírica e inductiva. Con ello estaría dado, sin más, *el relativismo* en la ética... El valor moral sería también dependiente de las contingencias implicadas en el curso real de las cosas y los acontecimientos». Y tendríamos una moral en continua evolución. De igual suerte, la ética no puede establecerse, como en su fundamento, en los *fines*, sean éstos fines humanos, el fin de la humanidad o «el fin último». Los valores de bueno y malo quedarían reducidos a «valores meramente técnicos» o de medios para un fin. Los fines como tales nunca son buenos o malos, y sólo están en sí justificados cuando la voluntad que los propone es una buena voluntad. «Por consiguiente, bueno y malo no son conceptos abstraídos de los contenidos empíricos de los fines», pues todo fin puede ser bueno o malo [19].

La teoría de los valores es, por ello, propuesta por Scheler como fundamento de su nueva ética material y respuesta a las objeciones de Kant. Este no tuvo comprensión por los fenómenos propios de valor y creyó poder prescindir, sin más, de los valores que se manifiestan en los bienes, identificándolos con éstos. Su ética puramente formal se funda precisamente en la confusión entre los valores, por un lado, y los bienes y fines, por otro. Consideró el valor moral de la bondad como inherente al acto subjetivo del respeto a la ley. El valor quedaba así enteramente disuelto en la actividad subjetiva del sujeto moral en cuanto tal. Pero el descubrimiento de la *objetividad* de los valores, de su ser en sí, entraña la exigencia de una ética material, que ha de fundarse sobre estas esencias objetivas del valor.

Scheler procede, en consecuencia, al análisis de esta realidad original de los valores, en la misma línea ya esbozada en sus primeros escritos y siguiendo alguna sugestión de Brentano. Se trata de una teoría general de los valores, y no sólo de los valores morales. El punto de partida para descubrir la autonomía de los valores es su distinción de los bienes y de los fines, en que estriba el problema crucial. Primeramente, en lo que concierne a su relación con los bienes, Scheler establece que los valores no son «simples propiedades de las uni-

[19] Ibid., sec.1.ª p.35-36.

dades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes», por lo que su ser es independiente de las cosas y de sus estructuras reales. Y trata de mostrar esta diferenciación del valor respecto del objeto concreto en que se manifiesta por la observación de distintos ejemplos, a comenzar por los valores más estrechamente ligados al sujeto portador, que son los de lo «agradable sensible». El buen sabor de las distintas frutas, de las distintas variedades de vino, es sin duda inherente a los objetos que proporcionan buen gusto, pero no se desprende de las propiedades de esas cosas buenas o de las diversas sensaciones de agrado de las mismas. Como cada cosa tiene su particular modo de tener buen gusto y, no obstante, en esas diversas cualidades axiológicas se aprehende un mismo valor de lo agradable sensorial, de ahí que éste posea una trascendencia respecto de los objetos en que es captado. No es que exista un agradable en sí, como no existe el rojo fuera de los distintos matices en que lo encontramos de hecho; pero que las distintas modalidades sean todas aspectos o matices de lo agradable sensorial, implica una cierta independencia respecto de los bienes en que se manifiestan. «Cuando expresamos un valor, no basta querer derivarlo de notas o propiedades que no pertenecen a la esfera de los fenómenos de valor, sino que el valor tiene que estar dado *intuitivamente* o reducirse a tal modo de ser dado.» Esta manera de *ser* objetivamente, sin existir aparte y sin identificarse con sus manifestaciones empíricas, es propia de las *esencias*. Y con mayor razón debe decirse esto de otras esferas superiores de valores, cuales son los valores estéticos o éticos. No se desprenden por abstracción de las notas comunes a los objetos bellos ni de las propiedades de los hombres buenos o malos y de sus acciones, sino que son fenómenos originales, que no consisten en tales notas. «Basta, en ciertas ocasiones, una *única* acción o un hombre *único* para que podamos aprehender en ellos la *esencia* de esos valores», de sujetos valientes o cobardes, puros o culpables, buenos o malos [20].

Los valores representan, pues, un mundo especial de esencias que son llamadas *cualidades valiosas* o «cualidades de valor», constituyendo un dominio especial de *objetos* con sus particulares relaciones y conexiones [21]. Tales cualidades axiológicas difieren de las demás cualidades, propiedades o fuerzas

[20] Ibid., c.1 p.39-42.

[21] Ibid., p.42: «De lo dicho se desprende que hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones .. independientes de la existencia de un *mundo* de bienes en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de bienes sufra a través de la historia».

de las cosas, no pertenecientes a la esfera del valor. Y se distinguen tanto de las cosas mismas como de los bienes fundados en ellas, los cuales son llamados *depositarios* o portadores de los valores, sean personas, cosas o acciones [22]. Scheler se debate en esta distinción entre las cosas, los bienes y las cualidades de valor que no acierta a aclarar del todo. La principal nota distintiva es que «las cualidades valiosas no varían con las cosas» ni con las modificaciones de los bienes por su propia condición de esencias. Pero «en los bienes es donde únicamente los valores tórnanse reales», pues «en el bien es el valor objetivo y al mismo tiempo real». Las cualidades valiosas serán «objetos ideales», como lo son los colores y cualidades del sonido [23].

La distinción de los valores y los fines es también objeto de otra oscura especulación por parte de Scheler. Los fines van siempre ligados a las tendencias, que son vivencias distintas de la representación o percepción y del sentimiento. El fin es inmanente a la tendencia como término de una representación o deseo, que puede tener o no tener valor. Estas tendencias, anteriores a la representación, persiguen materias de valores. En todo caso, el ser término de realización de una tendencia o un deseo, el incorporarse a una cosa, es indiferente al valor, que debe ser dado independientemente de las cosas a las cuales se incorpora o de los apetitos y deseos que de algún modo tienden a él. «El ser dado del valor no va unido en todo caso a la tendencia» [24]. La voluntad de los fines viene después, a través de la representación, en el preferir objetivos valiosos. Scheler se opone con rigor al formalismo kantiano, que «parte de un *caos de inclinaciones* que se hallan enteramente desprovistas de valor en su contenido y estructura, y han de ser formadas y ordenadas únicamente por una voluntad racional» [25].

Los valores constituyen, pues, una esfera especial de las esencias, que la fenomenología descubre. A ellos aplica en la sección siguiente su nueva concepción del *apriori* que antes se ha descrito para toda clase de esencias. Los valores son descubiertos por la experiencia fenomenológica, que es *a priori* en el sentido de que no se conocen por la experiencia sensible o la observación empírica y se sustraen a todo procedimiento de inducción. Los valores o esencias axiológicas son dados,

[22] Ibid., p.45: «Manifiéstasenos con todo rigor esta independencia entre el ser de los valores y las cosas, bienes y contenidos objetivos..., que los valores *son independientes en su ser* de sus depositarios».
[23] Ibid., p.49.
[24] Ibid., c.2 p.68.
[25] Ibid., c.2 p.77.

como las demás esencias, en una intuición inmediata y evidente. Su contenido intuitivo se refiere sin duda a los hechos de experiencia, pero son determinaciones de los objetos obtenidos por abstracción de los modos de su existencia, y que son indefinibles, porque se presuponen a una definición o delimitación conceptual. Tal es el reino del *apriori material*, que es contrapuesto a la concepción del *apriori formal* de Kant como «actividad informante» o como «facultad de síntesis», fundamento del «formalismo ético» o «idealismo formal» de su doctrina.

El *apriori* material de los valores no es reductible a una forma de actividad, sino que pertenece totalmente a lo *dado*, a la esfera de las realidades de hecho, y su saber nada tiene que ver con el conocer apriórico kantiano. Su contenido es «un dato intuitivo inmediato», o «la materia de la intuición», que se impone al espíritu puesto en condición de percibirlo por la evidencia que emana de él. Y, desde luego, también difiere del conocimiento *a posteriori* de la experiencia de orden sensible, base de las inferencias y deducciones de la ciencia racional, ya que la materia de la intuición sólo es dada en la experiencia fenomenológica [26].

Por otra parte, esta experiencia fenomenológica de los valores, aunque concerniente a contenidos intuitivos inmediatos, difiere esencialmente de la intuición de las restantes esencias eidéticas o racionales. Los valores no pertenecen al dominio de lo *pensado* ni son captados por una intuición racional. Se ha de rechazar el viejo prejuicio, también proveniente de Kant, de que el espíritu se agota en el dilema razón-sensibilidad, y que deja fuera todo el dominio de los objetos de la fenomenología del valor y de la vida emocional. Es una tesis fundamental de Scheler que la experiencia de los valores se tiene por un acto especial que llama «percepción afectiva» de los mismos *(das Fühlen, Wertfühlen)*, una suerte de conocimiento que no puede ser sino sentimiento. Tal percibir sentimental lo entiende como un *acto espiritual* que lo distingue cuidadosamente de los simples sentimientos sensoriales, aunque el concurso de las funciones afectivas sensoriales lo juzgue necesario en la percepción de ciertos tipos de valores, cuales son los del agradable-sensorial. Con ello rechaza la acusación de «empirismo» lanzada por Kant a toda ética fundada en el sentimiento, y patentiza su orientación espiritualista. Los valores sólo son dados en una percepción afectiva absoluta, que es un sentimiento puro

[26] Ibid., sec.2.ª n.1-4 p.84-99.

captador de su esencia apriórica. Como, a su vez, sigue apelando intuición a la percepción de las esencias del valor, de ahí que se denomine «intuición emocional de las esencias» a esta percepción de los valores por la vía del sentimiento [27].

Para fundamentar este modo de conocer afectivo, Scheler apela con insistencia a las expresiones de Pascal de un *ordre du coeur* y de una *logique du coeur* [28]. Y cree, en efecto, que al lado de una lógica de la razón hay esa otra lógica de la vida emocional que funda el conocimiento apriórico de los valores o «una teoría pura del valor», pues las leyes y correlaciones esenciales se sustraen a las leyes de la lógica, formando un campo de objetos autónomos e independiente. Con esto ha establecido los fundamentos de su «ética material de los valores», que es a la vez una «ética emocional» en que el sentir, amar, odiar y preferir son los actos originarios, aprehensivos de los fenómenos de valor. Kant, que no conoció la fenomenología, no entrevió la posibilidad de fundar la moral en los valores o en esencias que, aun consistiendo en un contenido o materia determinados, no están afectados por la contingencia y facticidad de lo empírico.

Clasificaciones y jerarquía de los valores.—Scheler añade luego una larga serie de divisiones de los valores que él llama «clases fundamentales de relaciones de esencia apriórica» de los mismos, primera tarea de la ética consistente en poner en luz «la estructura apriórica del reino de los valores» como un orden independiente de todos los sistemas de bienes y de fines. Notemos lo más importante de esta descriptiva de cualidades de valor y sus relaciones esenciales [29].

Viene, ante todo, el principio de la *bipolaridad* de los valores: «Todos los valores se escinden en positivos y negativos». A todo valor corresponde un desvalor, una cualidad opuesta: bello-feo, bueno-malo, etc. Esta antítesis valorativa es de esencia de los mismos. Y se recuerda el axioma de Brentano de que la existencia de un valor positivo es ya un valor positivo y su inexistencia un valor negativo; y al contrario respecto de los valores negativos.

En virtud también de una necesidad *a priori*, ciertos valores no pueden pertenecer sino a ciertos tipos de seres. Así, los valores éticos, positivos y negativos, no pertenecen sino a las personas. Sólo las personas pueden ser buenas o malas; nunca las cosas o acaecimientos serán moralmente buenos o malos. La

[27] Ibid., sec.1.ª c.2 p.54. 66; sec.2.ª, 4.º p.99-103; y más extensamente de esta percepción afectiva, sec.5.ª, 2.º p.266-71.
[28] Ibid., p.100-3, 266-67, etc.
[29] Ibid., sec.1.ª c.2 p.123-156.

bondad en la persona se llama *virtud*, y la maldad en ella, vicio. Los actos de la voluntad y sus acciones externas son buenos o malos siempre en relación con las personas. Por eso los valores éticos nunca pueden ser dados como *objetos*, porque a sus depositarios, las personas y sus actos, no podemos tomarlos como objetos. En cambio, hay otros valores que son esencialmente valores de cosas u objetos, como los valores de lo agradable y útil, y los mismos valores estéticos en sus varias modalidades.

La jerarquía de los valores, en virtud de la cual unos valores son «más altos» y otros más bajos, o están en mutua relación de superioridad e inferioridad, es igualmente de *esencia* de los valores, lo mismo que su diferencia en positivos y negativos. Scheler ha dado importancia capital a este principio de la jerarquía axiológica, sobre el que funda toda su teoría ética y para cuya aprehensión elabora su facultad especial apriórica del *preferir*, de que luego hablaremos.

Nada menos que cinco criterios propone para discernir las características de superioridad e inferioridad jerárquicas de los valores.

a) El primero es el criterio de *duración*. «Los valores parecen ser superiores cuanto más duraderos son.» Tal duración no se mide aquí por el tiempo objetivo en que existen los bienes portadores del valor, sino que va inscrita de algún modo en la esencia del mismo. «Es duradero el valor que tiene en sí el fenómeno de poder existir a lo largo del tiempo, independiente del tiempo que exista su depositario.» Así, es de esencia de lo agradable el captarse como variable y efímero; los valores vitales son dados como estables, es de esencia del auténtico amor personal el ser *sub specie aeterni*, etc.

b) El segundo criterio es el de la *divisibilidad*. Los valores son tanto más altos cuanto menos divisibles, o hayan de ser menos fraccionados por la participación de muchos en ellos; es decir, cuanto más se prestan a ser poseídos en común y de modo indiviso por una pluralidad de sujetos y une más a éstos. Esta condición parece realizarse el mínimo en lo agradable sensorial, es mucho más realizada en los valores estéticos y el valor de lo divino es, en principio, universalmente participable.

c) Parecido es el criterio de *satisfacción* como principio de jerarquización de los valores. Un valor es más elevado cuanto aporta una satisfacción más profunda. Así, lo agradable sensorial es un valor inferior, porque no puede dar una satisfacción entera sino sobre el fondo de una satisfacción previa de otros; los valores de conocimiento son superiores a éstos y a los vitales, porque pueden satisfacer aun dentro del displacer o

de la enfermedad; y los valores religiosos pueden producir un gozo sereno a quien sigue insatisfecho de los otros.

d) Pueden notarse unidos por su similar noción los dos restantes criterios de la *fundamentación* y *relatividad*. Los valores fundamentados en otros son inferiores por su condición de medios subordinados y relativos a otro valor fundamentante, que a su vez será más alto, hasta llegar a valores totalmente independientes que serán valores absolutos. «La escala de relatividad de los valores» será también una escala de «relación con los valores absolutos», entre los que coloca Scheler los valores morales. Así, los valores de placer o desplacer van fundados en lo agradable de una vida sana, y todos los valores de «noble y vulgar» y los mismos valores estéticos se fundan en el mismo valor de la vida. Pero la vida misma no es un valor absoluto según Scheler, pues se troncha con la muerte. Sólo tiene valor «a través de actos *espirituales*, que en sí mismos no están condicionados vitalmente».

Todo ello prepara a comprender el último fundamento de la relación en este orden axiológico, sentado por Scheler en esta afirmación: «Todos los posibles valores se fundan en el *valor de un Espíritu personal e infinito* y de un universo de valores que de aquél procede.» Y las conexiones de «relatividad y absolutividad» concluyen también en otra equivalente aserción: «La característica esencial y primaria del valor más alto es la de que es el menos relativo, y la característica del valor "más alto de todos" es la de que es el valor *absoluto*. Las otras conexiones de esencia se basan todas sobre ésta»[30]. Aquí, al menos, sienta Scheler el principio del más elevado espiritualismo teísta en su concepción de los valores.

«*La ordenación jerárquica* de cualidades de valores materiales», ya barajada en estas reflexiones, viene al fin enumerada por Scheler, que las reduce a cuatro clases o «modalidades de valores»: 1) La serie de lo *agradable* y *desagradable*, constituida por los sentimientos sensoriales de placer y dolor sensible, y en los que distingue, como se dijo, los estados afectivos de la vida sensible de los valores mismos de lo agradable y desagradable percibidos por el espíritu en la intuición emocional. 2) La segunda categoría es de los *valores vitales*, comprendidos en la antítesis nietzscheana de «lo noble-vulgar», y significando todo el aspecto de bienes y males físicos que acompañan a la vida, como la salud, vigor, enfermedad, con toda clase de vivencias emocionales y reacciones instintivas. 3) El reino de

[30] Ibid., c.2,3.ª p.140, 145.

los *valores espirituales*, dados en independencia de la esfera total del cuerpo y captados por un «percibir afectivo espiritual». Dentro de ellos enumera como principales clases: Los valores estéticos. Los valores de lo «justo e injusto», que son independientes de la rectitud legal, de las ideas de ley y del Estado y de toda legislación positiva. Asimismo los valores del puro conocimiento de la verdad realizados por la filosofía, y los valores de la ciencia y de la cultura, como simples «valores por referencia» respecto del conocimiento filosófico. 4) Destaca, por fin, la cuarta y más elevada modalidad de «valores de lo *santo* y lo *profano*», que son dados solamente respecto de *objetos absolutos* (lo divino). Son alcanzados por una forma de amor que se dirige a las personas. El valor de lo santo es esencialmente «un valor de personas». Sus reacciones específicas son la fe, incredulidad, veneración, adoración. En torno al valor por sí mismo de lo santo se configuran múltiples «valores por referencia» o simbólicos, como son el culto, los sacramentos, personas y cosas santas, etc.

Todavía añade Scheler otra clasificación de los valores por relación a los sujetos portadores de los mismos. Distingue aquí de nuevo valores de las personas y valores de las cosas, que ahora vienen representados en los *bienes* materiales o espirituales; y ambos pueden ser propios y extraños. Siguen también, como depositarios, valores de los *actos*, de conocer, amar, etc., de las «funciones» de ver, oír, sentir; valores de la disposición interior, de la intención y de la acción, así como de los estados afectivos; valores de la forma de unión y relacionales dentro de una comunidad de personas (como el matrimonio), y, en general, valores individuales y colectivos. Por fin, en cada modalidad de fenómenos valiosos se distingue el «valor por sí mismo» de «los valores por referencia», que son todos los derivados o relacionados con el principal como medios, instrumentos de su producción o significación, y que son llamados «valores técnicos o simbólicos» (como las cosas o símbolos sagrados en el valor de lo santo). Más tarde observará que es casi *infinita* la variedad de cualidades y matices de valores en el mundo, muchos aún por descubrir. En el fondo, Scheler engloba todas las realidades del universo en su nueva categoría del valor.

Todas estas clasificaciones se ordenan en la intención de Scheler a destacar la *estructura jerárquica* del reino de los valores, sus relaciones esenciales o «aprióricas» de superioridad o inferioridad. ¿Cómo se determina cuáles son los valores «más altos» y cuáles son inferiores? Scheler niega resueltamente que este conocimiento se obtenga por ningún tipo de experiencia

empírica o deducción lógica y racional. Aquí entra su teoría básica del *preferir* como «acto especial de conocimiento del valor superior» (y del «postergar» para el inferior). «El ser superior de un valor es dado forzosa y esencialmente tan sólo en el *preferir*». Será superior aquel valor que ha sido preferido o es preferible, e inferior el que ha sido postergado. El preferir es un acto originario, constitutivo de la jerarquía axiológica. «No nos es dada la superioridad de un valor antes del preferir, sino en el preferir.» Se trata de un acto distinto de la elección, que es un acto de tendencia y ha de fundarse en el conocimiento de la superioridad del valor, mientras que «el preferir se realiza sin ningún tender, elegir o querer». El preferir es, por tanto, acto de conocimiento especial dentro del «percibir sentimental» o intuición apriórica de los valores, cuya característica es también «una evidencia de preferencia intuitiva» [31]. Como esta noción no niega la teoría del acto general de «percepción afectiva» de los valores, parece ser que esta percepción sentimental se ordena a captar la especificación de los distintos valores, mientras que el preferir se refiere a captar su altura o grado de superioridad. También apunta Scheler, y luego explaya más profusamente, al *amor* como principio de las intuiciones valorativas; pero el amor no es conocimiento, por lo que su función será de mover a dichas percepciones emocionales.

Así sorprende menos que Scheler no ha incluido en sus cuatro clases fundamentales de valores la enumeración de los *valores éticos*, en torno a los cuales gira toda su especulación. Es que los valores éticos son los valores propios de la persona, que se han de realizar sobre el conjunto de los demás valores-bienes de las cosas, en la preferencia y elección de los valores superiores en cada caso. Tal es el núcleo de la teoría ética de Scheler, que se limita a la sola Etica fundamental.

Etica de los valores y ética imperativa.—Es el título también de la sección IV de esta voluminosa obra, en la que Scheler resuelve el problema central de su concepción ética. En ella, lo mismo que en la precedente, sobre la moral del éxito, y en la siguiente, sobre una moral eudemonista, se mantiene en constante y prolija disquisición crítica contra Kant, que había atribuido a cualquier moral no puramente formal las consecuencias de ser «ética del éxito» o de tendencia pragmatista hacia los resultados prácticos en vez de colocar lo moral en la rectitud del querer o de la buena voluntad; y asimismo de ser

[31] Ibid., c.2,3.° p.130-133.

una moral hedonista cuyo principio estaría en la búsqueda del placer o la felicidad.

En la presente sección se refiere también a otras varias teorías éticas, que rechaza siempre desde su perspectiva propia y argumentación fundada en los valores: «La teoría platónica», en que incluye no sólo a San Agustín, Descartes y Malebranche, sino también a los racionalistas de la Ilustración, para quienes los valores se disuelven en simples ejemplares o ideales de perfección; el llamado «nominalismo ético», en que comprende tanto a Nietzsche como a los psicologistas y utilitaristas, quienes reducen los valores de lo bueno a simples interpretaciones subjetivas de vivencias emocionales de placer, interés o utilidad; «la teoría de la interpretación», atribuida a Herbart, Brentano y otros, que hacen surgir los valores éticos de juicios de apreciación con arreglo a determinadas normas o leyes.

Es de donde toma Scheler ocasión para su viva crítica de la ética formalista kantiana del imperativo, del obrar por el deber, por simple obligación de la ley. Imponer unas normas desde fuera, obligando a cumplir las acciones morales sólo en virtud de mandatos o preceptos, resulta algo arbitrario y contrario a la persona humana. «Toda ética del deber ha de desconocer y excluir de suyo el auténtico valor de la persona.» La necesidad del deber implica siempre una «compulsión o coacción» en dos direcciones: frente a la «inclinación» o contra las aspiraciones y tendencias íntimas de mi individualidad, y frente al mismo *querer* individual, o tendencias que, si bien no tengan el carácter de inclinación, se desarrollan como procedentes de mi persona; es decir, como un deber ser que se sitúa frente al querer del individuo. «Hay en la compulsión del deber un momento de *ceguera* que le pertenece esencialmente.» No importa que se refiera a un impulso íntimo de coacción, dado como algo generalmente válido que el deber sea «un mando que grita en nosotros» y desde nosotros. «Esto no es obstáculo alguno a la "ceguera" de este mando, lo mismo que si procediera de una autoridad extraña» [32].

Scheler argumenta también por la doctrina que había expuesto Kant de que no hay un precepto del amor, porque los actos de fe y amor no pueden ser mandados. Efectivamente —asiente Scheler en larga discusión—, no hay deberes de fe y amor en sentido propio, y Cristo no ordena amar como una norma legal y por motivo de cumplir un deber, sino por su valor supremo y por impulso espontáneo de nuestra inclinación. Pero ello mismo supone el error de la ética imperativista de

[32] Ibid., sec.4.ª c.1,3.º p.240-50.

que sólo tiene valor lo que puede mandarse o prohibirse, y todo lo que no está mandado o prohibido no tiene valor moral alguno [33].

Scheler concluye, por tanto, en la falsedad del principio imperativista de que las leyes o normas y el deber que se funda en ellas constituyen el principio supremo de la ética. Antes al contrario, «*todo deber está fundado en el valor,* y si una acción *debe* ser, supónese que el valor de esa acción va aprehendido en la intención». A la fuerza de coacción y compulsión de las leyes opone la atracción espontánea de los valores, como fundamento de todo nuestro obrar moral. «Todas las normas, imperativos, exigencias, se fundan, si no han de ser arbitrarias proposiciones imperativas, en un ser independiente, es decir: *en el ser de los valores*» [34]. No niega, pues, Scheler la validez de las leyes de cualquier autoridad legítima, divina o humana, aunque sobre el concepto de las normas de ley natural se expresa de manera equívoca, manifestando que la legalidad natural y el dominio de la naturaleza deben supeditarse a la persona. Pero esa misma legitimidad de la autoridad y sus mandatos han de derivarse de sus contenidos valiosos y fundamentarse en un valor preferible.

Scheler distingue, en la esfera de lo debido, un *deber-ser* normativo, o de la obligación, del *deber-ser ideal.* Este es el propio de la intuición emocional de los valores, los cuales proponen también una exigencia, ya que los valores superiores suponen algo idealmente debido, objeto de una tendencia. Pero estos objetos valiosos «se dirigen a la voluntad subjetiva no como una norma que ordena, sino como *invitación* a su seguimiento». En todo caso, el deber-ser ideal de los valores es primordial, porque «en todo deber-ser imperativo va supuesta una tendencia sobre la que recae la orden, fundamentada a su vez en el deber-ser ideal» [35]. Además, la simple norma imperativa impone siempre un querer-hacer, cuyo cumplimiento es un sinsentido, pues la voluntad se resiste a poner un acto no percibido como valioso y objeto de tendencia espontánea, como en el caso indicado del precepto del amor. Scheler parece relegar el papel de las normas y leyes a simple función supletiva respecto de la percepción emocional de los valores. Cuando este

[33] Ibid., c.2 p.284-290.

[34] Ibid., c.1.3.° p.240, 242-3. Ibid., p.248: «Por lo tanto, ni el concepto del deber ni el de norma pueden constituir el punto de partida de la Etica ni exhibirse como la escala en virtud de la cual sería únicamente posible la distinción de lo bueno y lo malo»

[35] Ibid., c.2,3.° p.280, 285. Ibid., p.2 7: «Todo deber-ser está fundado sobre los valores; en cambio, los valores no están fundados, de ningún modo, sobre el deber-ser». En consecuencia, el deber-ser ideal de éstos no puede *derivar* del deber de obligación (p.271).

conocimiento de intuición es perfecto, «determina la voluntad sin que haga falta ningún momento intermedio de *compulsión* o *coacción*». Pero si el valor preferible no es claramente *intuitivo,* entonces los preceptos obligantes vienen a resolver tal situación compleja señalando los caminos de un recto obrar moral[36].

Tal es la concepción scheleriana de una ética fundada en los valores y contrapuesta al *«ethos» del deber* kantiano, a una moral de normas preceptivas y de obligación. Los valores como «fenómenos irreductibles, dados a la intuición afectivo-perceptiva», y el bien de los objetos valiosos que son sus portadores se imponen al hombre y le determinan a realizarlos (o los negativos a evitarlos) por su misma fuerza de atracción dada en la intuición emocional, sobre todo en el preferir intuitivo de lo mejor, sin que medien preceptos o legalismos extraños. Es el sistema que llama en el Prólogo «intuicionismo emocional» o «apriorismo material». El objetivismo de la moral queda garantizado por la insistencia scheleriana de la objetividad de los valores, que son materiales o dados en las cosas-bienes. No así la validez universal e inmutable de los principios morales, faltos de normatividad obligante, lo que se refunde en un amplio subjetivismo y relativismo. De hecho, más tarde explaya largamente «las variaciones del *ethos*» y sostiene «la relatividad más radical de las evaluaciones morales» no solamente por adaptación a las diversas circunstancias, sino también por los cambios históricos según las diversas culturas y costumbres de los pueblos, que determinan diversa comprensión y varias formulaciones de los valores morales, reconociendo al fin «la *historicidad* esencial de un *ethos* único», invariable sólo en cuanto a las relaciones apriόricas y su jerarquía axiológica[37]. El riesgo de relativismo y laxismo morales es, pues, evidente.

Personalismo ético.—Así puede denominarse la segunda parte de esta extensa *Etica* de Scheler, *El formalismo,* a la que él mismo ha puesto de subtítulo: «Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético». Toda su teoría de los valores la ordena de hecho a establecer el fundamento de los mismos y de la ética en la persona, como el valor supremo y cuya preeminencia constituye el significado de todo el orden moral.

[36] Ibid., p.248, 278. Serán entonces los preceptos como un remedio supletorio. Pero «es un contrasentido convertir el medicamento del mandato y la prohibición en nuestro normal alimento moral».

[37] Ibid., sec.5.ª,6.º, p.310-318 (de la versión francesa de M. DE GANDILLAC, París 1955). Utilizamos para este segundo tomo esta cuidada traducción francesa, que lleva al dorso la paginación de la edición crítica alemana de *Werke*.

Su concepción se cifra en las palabras, ya puestas en el Prólogo, de que «el valor de la persona es superior a todos los valores de cosas, de organizaciones y de comunidades», del cual dependen todos los valores éticos. La extensa investigación desborda, por ello, el aspecto ético y se ocupa de sentar una teoría de la persona en su constitutivo y en sus múltiples correlaciones con el mundo y los otros. *El personalismo define la filosofía más propia de Scheler,* que profesa «el valor por sí» de la persona existencial y se opone a todo tipo de colectivismo socialista.

Scheler parte también aquí de la crítica de Kant. Es verdad que una pretensión fundamental de su ética formal es atribuir a la persona una «dignidad sublime, superior a toda estimación», y que la ética material de los bienes destruiría. Pero su misma noción de una ética formal de la razón y de la ley «viene a *privar* a la persona de su dignidad, en razón de la obligación que la somete a un *Nomos* impersonal, al cual tendría que obedecer». Su autonomía pasa de este modo a ser heteronomía. Además, la interpretación kantiana de la persona como «persona-racional» es en realidad una despersonalización de la misma, ya que, como sujeto de actos racionales—que son, de suyo, extraindividuales—, sería idéntica en todos los hombres. Y la personalidad humana es irreductible tanto a una esencia racional-universal como a la individualidad empírica [38].

Scheler indaga el concepto de persona desde su método fenomenológico, que hace oscura y abstrusa su especulación. Esta comprensión fenomenológica trata de descubrir la persona humana como singularidad concreta e independiente, que la intuición descubre en sus correlaciones esenciales. La persona no se identifica con la conciencia, esto es, con las vivencias de la percepción interna. Ni tampoco se confunde con el yo, sea un yo empírico, sea el yo trascendental de Kant, porque es anterior e indiferente a las contraposiciones del yo al tú y al mundo exterior. Es, al contrario, «la forma de existencia, esencialmente necesaria y única, del *espíritu,* en la medida en que se trata del espíritu concreto». Puede llamarse, en cambio, un «yo individual-trascendental» [39].

El concepto de persona es irreductible a las correlaciones existentes entre actos y objetos, formas y modos de actos y

[38] *El formalismo o Etica,* sec.6.ª,1.º, tr. cit., p.376-79.

[39] Ibid., 3.º p.394. Ibid., p.384: «Pero si se entiende por trascendental algo que pertenece a la esfera de las esencias, es preciso entonces hablar de un *yo individual-trascendental* que sea al mismo tiempo supraempírico y síntesis de los constitutivos materiales de intuición, no una *res* incognoscible (como el *homo noumenon* de Kant) o una *res* hipotética como el alma-sustancia».

sus dominios objetables, al yo empírico e individualidad abstracta; ni tampoco puede derivarse de *alma*, que implica un objeto y, por tanto, una sustancia o cosa. Scheler define así la persona: «Es la unidad de ser concreta y esencial de actos de diferentes clases de esencia, que en sí antecede a todas las diferencias de actos esenciales (percepción interior y exterior, querer, pensar, sentir, amar, etc.). El ser de la persona *funda* todos los actos esencialmente diversos» [40]. La persona es así concebida como el ser concreto, sin el cual no se aprehende ninguno de sus actos. En cada acto vive y actúa toda la persona; pero ésta no se agota en sus actos singulares, ni tampoco en el conjunto de ellos.

Scheler rehúye con insistencia sustancializar a la persona. Pretende hallarse tan lejos del «actualismo», que reduce la persona a simple correlación de los actos, como del «sustancialismo», que sitúa la persona como «sustancia» o «cosa» detrás de los actos. Por eso no cabe identificarla con «la hipótesis del alma», que efectuaría sus actos en virtud de cierta causalidad sustancial. Sus expresiones son paradójicas, como el decir que la persona «varía toda entera en cada uno de sus actos», o que su «ser durable» no consiste en conservarse idéntica en la sucesión de éstos, sino «en la orientación cualitativa de su simple devenir». Mas no parece haber negado la realidad del alma. Más bien expresa su repugnancia al sustancialismo de la «cosa en sí» kantiana o del racionalismo que concibe el alma-sustancia como un substrato estático e inmóvil. Scheler se sitúa más bien desde su visión fenomenológica, ante la cual la persona aparece como «esencia efectuante de los actos, no como cosa que subsistiría a la manera de un punto fijo por encima del desarrollo de los mismos» y en el conjunto de sus correlaciones esenciales [41]. Desde esta perspectiva, la persona humana aparece no ya como vacía entidad universal o abstracta forma universal, sino en su singularidad finita, como un ser concreto cognoscente, volente, amante u odiante.

[40] Ibid., p.388.

[41] Ibid., p.390. En otras partes, como en la sección ética (B, a, p.476ss, 482ss), supone claramente la existencia del alma sustancial: la persona no se constituye por el alma, como no se constituye por el cuerpo, ni por la conciencia o por el yo, que, como «objetos absolutos», se sustraen a la experiencia de las vivencias fenomenológicas. Hay otros seres dotados de un yo y a los que se atribuye un alma (los animales), que, sin embargo, no son personas. No es absurdo concebir una persona sin yo y sin animación, así la persona de Dios que no tiene cuerpo animado, y a quien no puede oponerse un mundo exterior ni un tú. Tal concepción singular y fenomenológica de la persona suspende el juicio, pero no niega dichas realidades ontológicas. En otros muchos lugares supone claramente la realidad del alma, por su constante equiparación con el yo y el cuerpo. Así, p.507: «Pertenece a la esencia de la persona, en cuanto sujeto concreto de todos los actos posibles (a diferencia del yo, del alma y del cuerpo) el no devenir nunca objetual».

Constituyen momento fundamental de la persona sus múltiples *correlaciones esenciales:* con el mundo, con Dios, con el propio cuerpo y con los otros, sin las cuales no es concebible. Ante todo, la persona tiene como correlato objetivo *el mundo*. La relación entre persona y el mundo es individual; cada persona conoce *su propio* mundo, y, por tanto, a cada persona individual corresponde un mundo individual. Por eso, la verdad metafísica tiene un contenido diverso según las personas y es una verdad personal. Esta pluralidad de mundos personales no excluye, sin embargo, su unidad; y la posibilidad de pasar de esos mundos individuales a un mundo único, común a todo ser espiritual, halla su fundamento en la idea de «una Persona espiritual, infinita y perfecta». Si existe este mundo concreto y único—el *macrocosmos,* contrapuesto a los microcosmos de las personas—, es que todos los microcosmos o mundos individuales son también partes del macrocosmos. Y no se puede afirmar la unidad del mundo real sin la idea de una persona infinita, es decir, de Dios, que debe realizar la condición esencial de toda realidad, la de ser concreto; por lo que sería un contrasentido reemplazar ese Dios personal por un «sustituto» cualquiera (una «razón cósmica universal», el «yo trascendental», un «sujeto lógico infinito», un «inconsciente impersonal», etc.). Así, «la idea de Dios nos es dada juntamente con la identidad y unidad del mundo en virtud de una correlación esencial». Pero para pasar de esta idea a la existencia efectiva de Dios, la filosofía es impotente; se precisa «una revelación positiva de Dios en una persona concreta... a la que sea «autodonada» la esencia concreta del ser divino» [42].

La relación con el cuerpo propio forma también parte esencial de la persona. Esta relación no se establece en términos del dualismo de la composición sustancial de alma y cuerpo, sino como relación de dominio y de valor, por cuanto la persona domina inmediatamente su cuerpo y lo incorpora a sí como un valor. «El propio cuerpo no pertenece a *la esfera de la persona* y a la esfera de los actos, sino a la esfera objetual de toda conciencia de una cosa y de las modalidades de la misma». El cuerpo, de hecho, es «la forma fundamental que liga todas las sensaciones orgánicas particulares y hace que todas ellas sean sensaciones de *este* cuerpo y no del otro» [43]. Mas, en el aspecto fenomenológico, el cuerpo debe ser dado como

[42] Ibid., 3, *d)* *Microcosmos, macrocosmos e idea de Dios* p.400-2. Más tarde, Scheler retracta esta doctrina, admitiendo también un conocimiento filosófico de la existencia de Dios.

[43] Ibid., 3, *e)* p.402, 407.

una *res,* como una cosa que pueda incorporar un valor sólo accidentalmente y bajo ciertas condiciones. La relación fenomenal del hombre al propio cuerpo presenta la significación profunda de una relación de *dominio;* las personas se sienten y viven como dueñas del propio cuerpo. Esa *res,* que es el cuerpo de la persona, es su propiedad, equiparándola a la concepción antigua de la esclavitud, y ello constituye también el fundamento de la *propiedad* en general. Scheler toma de aquí ocasión para una prolija discusión de las teorías psicologistas de la conciencia sensible y del mundo de las vivencias psíquico-orgánicas.

El análisis de la *persona en sus correlaciones éticas,* o la doctrina propia del personalismo ético, constituye el último apartado de la obra, prolongado con el aspecto sociológico [44]. Scheler reafirma aquí simplemente, desde el ángulo de la persona, su teoría ya expuesta de la ética material de los valores. La idea primera de este personalismo moral es la consideración de la persona como valor supremo y centro de todos los valores de las acciones y de las cosas que le están subordinadas y en cuya realización según la ley de preferencia axiológica constituye su perfección moral. La persona moral es una «esencia axiológica individual» constituida por su singularidad concreta, distinta del yo y del alma, y que tiene su manifestación peculiar en la *responsabilidad* o imputabilidad de su conducta y de sus actos; esta responsabilidad «va ligada al ser de una persona por una correlación esencial... La persona se vive a sí misma como responsable de sus actos... Toda responsabilidad delante de otro (hombre o Dios) es relativa, que presupone la experiencia de *autorresponsabilidad* a título de vivencia absoluta» [45].

Scheler reafirma también la *autonomía* moral de la persona, aunque en sentido diverso de la de Kant, que en el fondo era heteronomía. Esta *autonomía* es simplemente «la condición previa para que la persona pertenezca al dominio de la moralidad y sus actos sean morales en la medida en que le son imputables». La heteronomía desaparece por lo mismo que los valores no le son impuestos de una manera *ciega* y por *compulsión* exterior, sino por la evidencia afectiva y preferencial de los mismos, como se dijo. De igual modo, el universalismo de los valores ha de individualizarse; los bienes valiosos han de hacerse «un bien para mí». Y las leyes éticas de validez universal han de trocarse en una obligación personal para la conciencia moral del individuo. Este principio de la autonomía no impide, a diferencia de Kant, la tendencia y querer de los valores-bienes en su riqueza inmensa según relaciones preferenciales y jerarquía axiológica, en cuya realización reside la perfección de la persona. De entre ellos, el valor fundamental es el *amor,* tanto de sí como del prójimo. Este no se funda únicamente en el amor de sí, sino que ambos son originales y de igual valor. Sólo en el amor de Dios, «en cuanto persona de las personas, se fundan los valores fundamen-

[44] Ibid., sec.6.ª, B, p 476-594.
[45] Ibid., p 486-7.

tales del orden moral, individualistas y universalistas, en donde el amor de sí y del prójimo encuentran su unidad orgánica e indivisible», de tal suerte que la santificación de sí o «salud del alma» (como perfeccionamiento de la persona) exige el amor del prójimo y no será tenida como auténtica sino «en la medida en que se efectúe en actos del amor del prójimo». Por lo mismo, tampoco el principio de la autonomía moral excluye la prosecución de los valores de *obediencia* a la «autoridad, tradición y sumisión al modelo», con tal de que sean realizados con «discernimiento moral», es decir, no por ciega compulsión, sino sobre su intuición axiológica, sobre todo concerniente «a la bondad esencial de la voluntad legisladora de Dios» [46].

Sociología filosófica.—La enorme obra ético-metafísica de *El formalismo* se prolonga todavía con una *teoría* sobre los fundamentos de la vida social y de las sociedades en general, de la que hizo diversas aplicaciones en otros escritos. Aquí el personalismo autónomo scheleriano se modera aún más y se contrapesa con un amplio comunitarismo. No obstante, ya sienta de antemano que la «persona espiritual»—aquí llamada comúnmente así, o «espíritu personal» e «individualidad espiritual»—«es *superior a todo Estado* y a toda personalidad puramente cívica», que su salud última no depende de su relación al Estado y que el valor de la persona trasciende en todos los aspectos el plano del Estado, pudiendo a veces éste exigir el sacrificio de su vida, mas no el sacrificio de la persona en sí [47]. De este modo se opone a todo estatismo organicista y totalitario.

La persona humana no es una singularidad encerrada en sí, sino abierta al mundo y a los demás. Toda persona se aprehende en sí misma como miembro de una comunidad espiritual de personas, de suerte que la idea de comunidad es un *correlato esencial* de la persona y está ligada al significado de la misma no menos que la de un mundo externo e interno. Esta experiencia fenomenológica de ser miembro de una comunidad de personas se manifiesta en las percepciones comunes y demás actos de *convivencia* con los otros, y en la esfera ética por la *corresponsabilidad* con que se sienten ligadas las personas en las acciones comunes de un conjunto social. «La existencia o la posición de una comunidad en general no está, ni en el plano ético ni en el gnoseológico, ligada a la existencia o posición de un mundo corpóreo... Lo que pertenece a la esencia de una unidad social es solamente un *correlativo corporal-mundano*». Esta es la razón principal por la que las ciencias sociales e históricas permanecen autónomas frente a las ciencias naturales [48]. Y por eso llama Scheler a la sociedad comunidad espiritual de personas, en la línea de su espiritualismo personalista.

Pertenece, pues, a la esencia de toda persona finita ser miembro de una «unidad social», incorporada a ella por las experiencias comunes de convivencia y corresponsabilidad y formando el ámbito de una comunidad. Los diversos modos de unidades sociales constituyen *centros* de

[46] Ibid., p.495-508.
[47] Ibid., ad 2, p.507-513. Esta parte final está construida como adiciones ad 1, 2, 3..., delatando su redacción posterior.
[48] Ibid., ad 4, p.519-20.

vivir experiencias comunes, que expresan la noción de persona. Surge así para cada unidad social lo que Scheler llama una *persona común*, pues el contenido de todas las vivencias del «convivir» determina un mundo de comunidad; y su sujeto concreto ha de ser una persona común. A cada persona finita corresponde, pues, una persona singular y una persona común con sus diversos componentes vivenciales de un mundo singular y común, que están en relación recíproca. La persona común no es el simple conjunto de personas particulares, ni el solo producto de sus acciones mutuas, ni una síntesis arbitraria de cosas separadas, sino una «realidad vivida», que posee una *conciencia* autónoma y distinta, expresada en la orientación común de los actos. El ser de la persona común se constituye en la clase particular de los actos sociales. Aunque inmanente a cada una de las personas miembros y como vivida «toda entera» en y por éstas, la persona común es dada en ellas como realidad que las rebasa en duración, en componentes y campo de acción. Su existencia y continuidad no van ligadas a los individuos singulares, que pueden cesar de serlo, al menos por la muerte. Por otra parte, persona singular y persona común son igualmente originales y de valor propio independiente. Ambas están «en relación de subordinación común con la idea de una persona infinita, en la que *desaparece* la distinción de persona singular y común» [49].

La noción de persona común se realiza en toda suerte de unidades sociales que se despliegan en círculos cada vez más vastos, formando categorías de realidades sociales esencialmente distintas y conexiones esenciales mutuas: desde la familia, pueblo y nación hasta la humanidad entera. Scheler no entra en el análisis de esta sociología específica. Añade solamente, para la comprensión axiológica de la vida social, su división especial en cuatro formas de unidades sociales según la clase de valores y diversa conexión esencial.

1) *La masa* es la unidad social inferior y más imperfecta. Constituye simplemente una agrupación de individuos, unidos entre sí por imitación o «contagio», como la unidad gregaria o rebaño entre los animales, equivalente a una masa de seres humanos. Posee ya, por relación a sus miembros, una realidad que obra en su acción conforme a leyes propias.

2) *La comunidad de vida* se constituye ya por el mutuo convivir de experiencias comunes. Hay en ella conocimientos y percepciones afectivas comunes bajo forma de costumbres tradicionales, usos y cultos comunes. Y existe también una cierta solidaridad en los diversos dominios de tareas vitales de la comunidad bajo forma de castas y variedad de funciones y profesiones. Se trata más bien de unidades naturales (v.gr., Europa) que aún no realizan la noción de persona común, pues los valores de esta comunidad de vida son valores reales, no de persona.

3) *La sociedad*, compuesta ya por personas conscientes de sí, que se unen en convivencia mutua con plena solidaridad. La sociedad se construye sobre vínculos contractuales que determinan una voluntad común, formando una comunidad jurídica y verdadera unidad personal o persona común. Toda sociedad se funda sobre una comunidad y sus

[49] Ibid., p.521-25.

elementos varios de convivencia y corresponsabilidad. Su ejemplo es la nación, sobre la que se basa el Estado. Scheler se remite a F. Tönnies para esta distinción entre comunidad y sociedad, pero su concepción es distinta.

4) La cuarta forma de unidad social, y la más alta de todas, es la que llama «comunidad en el amor», constituida por «la unidad de personas singulares, autónomas y espirituales en una persona común, autónoma y espiritual» (o en pluralidad de personas comunes con los mismos caracteres, pues la unidad perfecta sólo es de Dios). Constituye, dice, la novedad de la enseñanza originaria del cristianismo respecto de la noción de comunidad, que «une el valor propio inamisible del alma creada y de persona individuales»[50]. Y, naturalmente, la refiere a la sociedad espiritual de la Iglesia.

Las cuatro categorías no las presenta Scheler como fases de desenvolvimiento histórico en que las sociedades hayan pasado por esa sucesión de estadios, sino como tipos ideales, de *predominio* en las estructuras históricas de los estados de espíritu o del *ethos* de esas diversas formas. Axiológicamente se refieren al predominio en ellas de los valores de prosperidad y nobleza en la comunidad, a los bienes de placer y utilidad en la sociedad de civilización y a los valores espirituales en la sociedad religiosa. Y proclama que todas las formas inferiores y sus valores deben estar al servicio de esa «comunidad espiritual de personas» o «persona-común pura y perfecta» que es la Iglesia[51]. En lo siguiente, Scheler explaya abundantemente sus convicciones católicas exponiendo la doctrina de la Iglesia como comunidad espiritual, sus relaciones con el Estado, su esfera de acción meramente espiritual y, no obstante, la influencia que debe ejercer en la promoción de los valores morales y bienes de cultura; con otros temas como el de persona íntima y persona social, la discusión de la moral de los héroes o tipos de persona de valor, etc.

La simpatía y el amor.—Sobre el mismo fondo del personalismo ha elaborado Scheler una fenomenología de las emociones, como base y expresión de las relaciones interpersonales, en su otra obra principal, *Esen-*

[50] Ibid., p.533, 538.

[51] Ibid., p.541ss, 558ss. En la otra obra, *Las formas del saber y la sociedad* (tr. esp.: *Sociología del saber*, Madrid 1935), prosigue Scheler una investigación sociológica aplicada, que son las formas del saber, como parte de una «sociología cultural». El saber sirve y debe servir para tres fines principales: para un fin formativo de la persona que sabe, para el devenir del mundo, que a través del saber humano alcanza el destino de otro modo inalcanzable, y para el dominio del mundo al servicio de los fines humanos. La obra, muy erudita, se mueve en la línea de la filosofía alemana de la cultura, en particular de Dilthey y Troeltsch.

Además de una sociología estática y otra dinámica del saber, o la génesis y evolución de las culturas, Scheler estudia una sociología de la religión y el dogma, sociología de la metafísica y «sociología de la ciencia, técnica y económica». En las primeras, la crítica de la religión cristiana y de la metafísica escolástica, inmovilizada y aliada de modo inseparable con el dogma cristiano, es muy aguda, como antes se notó, pues la obra, de 1926, se mueve ya en la fase no cristiana de Scheler. Respecto de la tercera, la concepción mecánica del mundo es considerada como la ideología de la sociedad burguesa, que identifica el mundo con la esfera del trabajo; y el pragmatismo sería la ideología opuesta de las nuevas clases del proletariado, que hace de todo saber un instrumento de trabajo. Contra ambos, Scheler preconiza para el futuro el resurgimiento del «espíritu filosófico y metafísico»; pero de una metafísica libre e «independiente», que estaría postulada por la nueva ciencia y sería la del evolucionismo panteísta del Absoluto que va a desarrollar.

cia y formas de la simpatía, publicada en 1922 como refundición del escrito anterior de 1913. La obra estudia las formas de simpatía y el amor como centro y fuente primera de toda la vida emocional. A ella debían seguir otros estudios sobre los sentimientos de vergüenza, de la angustia, el miedo y el horror, que completan «las leyes del sentido de la vida emocional», según el plan trazado.

La simpatía es, para Scheler, el fenómeno más original entre los hechos psíquicos del sentimiento, a la vez que estructura fundamental sobre la cual se instauran las relaciones sociales, ya que hace posible la autonomía de las personas, a la vez que su mutua comprensión y comunicación, por su característica de implicar la diversidad de personas excluyendo su identidad y dependencia. La simpatía funda una relación que comporta la trascendencia recíproca de las personas y establece lazos de comunicación. Scheler ha tomado, dice, esta idea de la simpatía, como más original que el amor (que sería consecuencia particular de la conducta simpatizante), «de la ética de la simpatía de los ingleses», así como de Rousseau, Schopenhauer y otros. La ética de la simpatía está en la base de la ética del amor [32].

La simpatía, como «sentir-con» otro, está en la categoría de los estados afectivos, no del aprehender cognoscitivo. Pero se ha de distinguir el «sentir o vivir lo mismo que otro» del «simpatizar». El *sentir* un sentimiento ajeno no es vivir el sentimiento real del otro como un estado propio, sino aprehender afectivamente la *cualidad* del sentimiento ajeno, sin que éste transmigre o se engendre en nosotros un sentimiento idéntico. El simpatizar es propiamente «la participación» afectiva del sentimiento ajeno y del complejo de valor correspondiente en un acto de *comprensión*. En la comprensión no vivimos realmente lo comprendido, pues quien comprende la angustia mortal del que se ahoga no necesita vivir tal angustia real atenuada [33].

Scheler trata de distinguir la simpatía genuina del sentimiento determinado por el *contagio* que se manifiesta en los grupos gregarios de animales o en las masas humanas; v. gr., la alegría que se contagia en una fiesta. En tal «contagio afectivo» falta toda posibilidad de comprensión recíproca, porque no hay más que imitación o repetición de los mismos sentimientos, tendencias o intenciones. El caso más intenso o caso-límite del contagio es la «unificación afectiva del yo propio con un yo individual ajeno». Y Scheler se extiende en una erudita descripción de estos casos de identificación afectiva. Así, en las sociedades primitivas en que los miembros del clan se identifican con el animal totémico, o en el culto a los muertos con sus antepasados; en los fenómenos de sugestión e hipnotización en que el hipnotizador logra transmitir sus propios sentimientos, pensamientos e impulsos a la víctima; en la identificación afectiva de la madre con los impulsos del hijo; en la fusión erótica del acto sexual y hasta del amor místico, y en otras mil formas de unificación afectiva tomadas de Freud y otros psicólogos [34].

[32] *Esencia y formas de la simpatía,* tr. de José Gaos (Buenos Aires 1950), p.21-22.
[33] Ibid., p.24-25, 30-31. Ibid., p.65.
[34] Ibid., p.35-58.

Todos esos fenómenos nada tienen que ver con la genuina simpatía, que se funda, como se ha dicho, en la diferencia entre comprender un hecho psíquico y experimentarlo realmente. Scheler llama, por eso, al simpatizar una *función* más que un *estado* afectivo. «El genuino simpatizar es exclusivamente una función sin estado afectivo propio, objeto de intención. El estado afectivo de *B* dado en el compadecer está dado totalmente en el prójimo; ni emigra a *A*, que compadece, ni engendra un igual o parecido estado en *A*.» Compadezco al otro, participo de su sufrimiento, sin que se encuentre reproducido en mí el hecho psíquico de su dolor. El estado afectivo doloroso no es ninguna simpatía, sino apariencia de la misma [55].

Aparte de los análisis sobre las «teorías genéticas de la simpatía», en que sostiene que es «una función originaria, última del espíritu» que no ha surgido por algún proceso evolutivo empírico, sino que es sentimiento innato, diferente del «instinto social», Scheler dedica una larga digresión a las teorías o *interpretaciones metafísicas* de este sentimiento básico. La simpatía, y junto con ella el amor, son fenómenos primarios y universales «de *orden metafísico*. En esto tienen las teorías metafísicas plena razón» [56]. Para mostrarlo recorre todas las concepciones metafísicas de la historia, notando que todas dan a estas emociones fundamentales («protofenómenos») un alcance y dimensión metafísicos, en cuanto que por su apertura a una comprensión universal expresan el fondo unitario de la realidad. La unificación afectiva de la simpatía y del amor la convierten en «unificación cósmica». Así, el monismo panteísta de Schopenhauer y de las filosofías orientales que identifican la simpatía con la compasión; el vitalismo panteísta de Bergson, Driesch y otros con la vida universal; Spinoza, Goethe, Schelling, Hegel, Hartmann y otros que dan al *amor intellectualis* un sentido óntico panteísta, y los mismos místicos cristianos, desde San Agustín, Tomás de Aquino, G. Bruno, Eckardt, y los místicos medievales (cuyo exponente máximo sería San Francisco), que hacen del amor el lazo de solidaridad universal entre los hombres, el mundo y Dios [57]. Con este motivo, Scheler inserta confusa especulación de exaltación del amor sexual, del que niega que tenga por finalidad la procreación, puesto que se dirige al valor absoluto de la persona (en esto le han seguido los teólogos progresistas actuales), y del que afirma ser «anticipativo contacto con el *eros* mismo de la vida universal» [58].

[55] Ibid., III p.65.
[56] Ibid., A, IV 3 p.83.
[57] Ibid., A, IV 1-5 p.76-129, 139-172. Véase en Prólogo, p.15, el resumen de esta síntesis: «Como tales protofenómenos (la simpatía y el amor) los consideramos nosotros y como tales fueron tratados por casi todos los metafísicos de la historia. Así lo han hecho los grandes maestros índicos, Platón, San Agustín, Santo Tomás, G. Bruno, Spinoza, Hegel, Baader, Schopenhauer, E. Hartmann, Bergson, Driesch, Becher..., para descubrir en el amor y la simpatía funciones de cierta naturaleza que nos acercan al fondo de las cosas, o también intentaron deducir, a base de la existencia y esencia de estos sentimientos, ciertas conclusiones tocantes a la unidad y condición del fundamento del ser cósmico. Por diferente que fuera la orientación de sus teorías sobre la simpatía y el amor, ya de tipo teísta, ya panteísta, ya pandemonístico o panenteística, siempre concibieron estos sentimientos según el espíritu de aquellos versos de F. Schiller: «Lo que el ancho círculo habita, rinda pleitesía a la simpatía. Ella nos conduce a las estrellas donde el Desconocido mora».
[58] Ibid., p.152. Ibid., p.170: «La unificación afectiva del hombre con el cosmos de la vida universal está enlazada a la unificación afectiva del amor sexual»

De todos modos, rechaza aquí Scheler las interpretaciones panteístas de dicha unificación vital cósmica. «El amor acosmístico de la persona» sólo se salva en una metafísica teísta, en que Dios sea el fundamento de dicho amor como «centro espiritual de todas las esencias de las personas finitas» y en que esa unificación afectiva sea «el fundamento de la inferencia de *uno y el mismo Creador* originariamente partícipes de ese sentimiento»[59].

Volviendo al análisis de la simpatía, Scheler señala, como sus dos formas específicas, *compasión* y *congratulación* o alegrarse con las alegrías del otro, con sus múltiples variedades, y que ambas son valores positivos. Las leyes más generales de la simpatía serían que la unificación afectiva es fundamento del sentir lo mismo que otro, que esto es fundamento de la simpatía, la cual, a su vez, fundamenta el amor humanitario que debe servir de base al amor acósmico a la persona y a Dios. Pero la verdadera función de la simpatía estriba en que supone y al mismo tiempo funda la diversidad de las personas. Un sentimiento hacia la humanidad en general, en que las personas se hallasen fundidas en una unidad, no tendría nada de común con la simpatía. Por otra parte, la simpatía tiene sus límites, porque tanto en su forma de compasión como de congratularse no es un acto espontáneo, sino una reacción. «Todo simpatizar es una conducta reactiva» que, además, «no llega al centro de la persona», sino que queda en una relación periférica de lazos de compañerismo, sociales, patrióticos, etc. Sólo «el amor está totalmente libre de esta limitación», puede sobrepasar estos límites y sustituir la relación periférica por una relación de profundidad[60].

El amor es la otra categoría originaria y fundamental de la vida emocional, ligado a la simpatía como «una forma o consecuencia particular de la conducta simpatizante». Sus relaciones con la simpatía son íntimas, porque el amor se fundamenta generalmente en la simpatía. No amamos a las personas con quienes no simpatizamos, sin que tengamos siempre que amar el objeto con el que simpatizamos. A su vez, «el acto de simpatizar tiene que estar inmerso en un acto de amor» si ha de ser profundo y no mero comprender. El amor no es reductible a mera simpatía. No es un simple sentir, una impresión o estado afectivo, «sino un acto, un movimiento... El amor es un movimiento del ánimo y un acto espiritual», que «no está ligado al yo, sino a la persona, jamás susceptible de ser objeto»[61].

El amor no es «querer el bien», como vulgarmente se dice. «Querer el bien no es, en absoluto, amor»; sería entonces una tendencia, y la idea de tendencia no entra en la esencia del amor. Puede el amor experimentar múltiples tendencias o anhelos por el objeto amado, pero él mismo no es nada de eso. Ya se ha rechazado la concepción de una ética de los bienes, sustituida por la ética de los valores. En el mismo sentido, «el amor es un movimiento hacia un valor positivo»—lo mismo que el odio hacia un valor negativo—y a los objetos individuales, cosas o personas, a través de un valor, como portadores de valores. «El amor y el

[59] Ibid., p.95, 172-3.
[60] Ibid., XI p.185.
[61] Ibid., p.184, 186.

odio se dirigen por necesidad a un núcleo individual de las cosas, a un *núcleo de valor*». Este valor, por otra parte, no se funda en la apreciación racional de los objetos, porque el amor y el odio «son intuibles, no definibles»; hay en ellos una evidencia propia que no puede medirse por la evidencia de la razón [62].

El amor es «un movimiento que va del valor más bajo al más alto y en el que aparece, en cada caso, el valor más alto de un objeto o de una persona». La dirección del amor lleva a poner el posible valor más alto y a anular el posible valor más bajo; el odio, al contrario, es dirigir la vista al posible valor más bajo, un acto positivo en el que se da un desvalor, como en el amor se da un valor positivo. Esta dirección del amor hacia el valor más alto es su carácter fenomenológico original, enlazado con la noción *de preferir* axiológico. El amor, pues, no se dirige a cosas dadas; tiende siempre a realizar el valor más elevado posible y a suprimir un valor inferior [63].

El amor se puede dirigir a todos los objetos portadores de cualidades valiosas. «Hay amor a lo bello, al conocimiento, a la naturaleza, al arte, a todos los valores de las cosas.» El más alto es el amor a las personas, por lo que estos valores a los objetos valiosos son más altos cuando se dirigen a su portador personal y se refunden en valor de la persona. El valor inmediato de la persona es el valor de virtud; por ello, el amor a la persona como portador de los valores de virtud «es el amor moral en sentido estricto». El amor moralmente valioso es el que no ama a la persona por sus cualidades de belleza y otras dotes o actividades, sino porque tales cualidades pertenecen a la persona individual. Y los actos de amor tienen las mismas diferencias que los valores que se aman en los sujetos portadores. Hay amor espiritual de la persona, amor psíquico del yo individual y amor vital o de pasión sensible en razón de las cualidades corporales. El más alto es el amor espiritual de las personas que antes llamó «acósmico». Y por encima de todos es el amor a Dios, que con tanta frecuencia exalta Scheler como fundamento del amor a las personas finitas. La suprema forma del amor a Dios no es amarle por ser «todo bondad», es decir, como a una cosa, sino en cuanto su íntima esencia es un infinito amar. A este núcleo o centro de actos divinos se adhieren su «todo bondad y su absoluta perfección moral como atributos». Tal será el *amare Deum in Deo* de que habla la doctrina escolástica [64].

Scheler después sostiene que el amor al hombre es en sentido propio individual, porque las personas son los individuos. El amor a la Humanidad sólo es válido en cuanto se ama a los hombres singulares de un pueblo, nación o del género humano. Por ello rechaza «el amor a la Humanidad» de que hablan los positivistas, es decir, a la Humanidad «como masa» o individuo colectivo, que es más bien una forma de resentimiento, o sea, odio hacia los valores positivos implícitos en el «país natal.

[62] Ibid., XI p.181-2; sec. B, 1 p.208-9.
[63] Ibid., B, 2 p.212-218
[64] Ibid., p.225.

pueblo, patria o Dios»[43]. Ofrece asimismo gran interés la larga digresión en que Scheler combate «las teorías naturalistas del amor», tan opuestas a su concepción espiritualista. La crítica va dirigida a la teoría de Freud de la *libido* como raíz de todas las formas del amor, con una refutación certera de sus varios aspectos y consecuencias.

La parte final de la obra versa sobre una *gnoseología* a tono con el alcance metafísico, ético y sociológico que ha dado a su concepción de la persona espiritual y en la línea de su fenomenología de la simpatía y del amor. Scheler descubre en la simpatía la relación originaria entre las personas y el fundamento de la certeza de la existencia de otros *yos*. No existe una percepción de sí mismo aislada de la percepción de los otros. A medida que el yo se constituye en la esfera de los pensamientos y sentimientos que él reconoce como propios, reconoce en un segundo momento su distinción de los pensamientos y sentimientos de los demás y, por tanto, la realidad de los demás. La posibilidad, que es propia de la simpatía, de comprender a los demás como otros, funda así el conocer la existencia de esas mismas personas unidas a la existencia de la propia personalidad y de su percepción.

No está muy concorde esta concepción (propia de los existencialistas) con la general explicación que da Scheler del conocimiento que tenemos de la *realidad* del mundo exterior en diferentes escritos, siguiendo una teoría que aparece ya en Maine de Biran y Dilthey. La realidad del mundo no es probada, sino dada en una vivencia *(erlebt)*, y es tan inaccesible a la representación o el pensamiento como los colores o sonidos. «El ser real de todo objeto real se da en la *resistencia* vivida que el objeto de la intención hace al querer y no querer del sujeto de la vivencia.» Sin la experiencia de esta resistencia no se tendría «una conciencia de la realidad en general», y las representaciones de los objetos se darían como simples esencias ideales. Lo que resiste se da «como *centro de actividad* según su índole especial: sea como centro de fuerzas (mundo inerte), centro vital (mundo vivo), centro de impulsos (cuerpo propio), centro de voluntad ajeno (prójimo)». La aplicación de razón suficiente nos certifica de que a esa resistencia responde una realidad activa[44].

Filosofía de la religión.—El tema de Dios, tan frecuente en sus reflexiones, lo plantea Scheler más directamente en la obra *De lo eterno en el hombre*, que culmina su período cristiano. De él damos sólo breve indicación. La obra es presentada con el subtítulo: *Para una renovación religiosa*. Frente a las ideologías opuestas del panteísmo y positivismo, reinantes en el siglo anterior, después de las convulsiones de la primera guerra mundial, el *cristianismo* se ofrece como única alternativa capaz de satisfacer los espíritus con su saber de salvación. Pero este cristianismo debe ser renovado y su doctrina sobre Dios ha de ser riguro-

[43] Ibid., B. VI 2 p.152-155; 5 p.212-16. Es lo que dice había expuesto detenidamente en el escrito anterior, *El resentimiento en la moral*.

[44] *De lo eterno en el hombre* II 5.º, tr. esp. de J. MARÍAS (Madrid 1940), p.160. La teoría ya la había señalado en *El formalismo*, y vuelve a exponerla con más amplitud en el ensayo *Idealismus-Realismus*, *Las formas del saber y la sociedad* y *El puesto del hombre en el cosmos*. La idea propia que late en esta teoría es que la realidad del mundo nos es dada como «resistencia» a nuestros impulsos antes que como objeto de conocimiento.

samente fundamentada, no simplemente al modo de la teodicea tradicional.

El tema de Dios, el conocimiento de su existencia y esencia, es primariamente objeto de la *religión* y hemos de recibirlo a través de un saber religioso. Por eso ha surgido la llamada *filosofía de la religión*. Mas, por otra parte, la metafísica tradicional reivindica para sí el acceso al conocimiento de Dios como una rama especial suya, llamada teología racional. Por eso se plantea primero el problema de la validez de ambas vías de conocimiento de Dios. Frente a las dos posiciones opuestas: las teorías de la identidad parcial o total, que reducen la religión a la metafísica (gnosticismo, idealismo), o la metafísica a la religión (fideísmo), y las teorías dualistas que separan la religión de la metafísica negando todo conocimiento racional de Dios (agnosticismo de la primera «filosofía de la religión» desde Kant y Schleiermacher al positivismo), Scheler proclama su *sistema de conformidad*, que justifica el peculiar valor tanto del conocer religioso de Dios como del metafísico y muestra sus íntimas relaciones fundadas en la unidad de la naturaleza. He aquí las notas principales[67].

Religión y metafísica tienen distinto origen: la metafísica nace de la admiración, y la religión, del anhelo de salvación total. El conocer religioso es más original que el metafísico, porque la religión «está mucho más arraigada en la vida y ser de los pueblos que la metafísica». Ambas se identifican en la total verdad de la Divinidad, pero sus objetos *intencionales* son esencialmente distintos, La metafísica, como conocimiento del ser, parte de la experiencia de la realidad objetiva y sólo alcanza a Dios como «fundamento del mundo» en sus dos determinaciones formales de *ens a se* y causa primera, mientras que la religión «parte de aquella verdad fundamental de lo absolutamente real *(ens e se)* hasta donde la metafísica no puede avanzar sola: la *personalidad* de Dios que prueba su existencia al revelarse»[68]. De ahí sostiene Scheler que este conocer religioso o filosofía de la religión no se presenta al hombre sino «en la forma de *revelación* natural». La personalidad espiritual de Dios sólo puede manifestarse por una «autocomunicación de sí» al espíritu humano. Lo divino se revela de algún modo en todos los grados de ser en los que manifiesta sus determinaciones esenciales, y de diferentes maneras «en la naturaleza muerta, en la viviente, en el alma del hombre, en la sociedad y en la historia». Revelación natural, que es distinta de su revelación en persona mediante *la palabra* a través de algunos *homines religiosi,* cual se da en la religión positiva[69].

Scheler concluye en la *independencia* de la religión y del saber religioso respecto de la metafísica. Aunque ambos modos de conocer están íntimamente relacionados, la religión no necesita fundamentarse en la metafísica; antes bien, conserva la primacía de un conocimiento más ori-

[67] *De lo eterno en el hombre* I B, trad. cit., p.79-96.
[68] Ibid., p.85-86.
[69] Ibid., p.81-86; II 1 p.107-108. Cf. p.82: «Todo saber *religioso* acerca de Dios es también un saber *mediante Dios en el sentido del modo de recepción del saber mismo*. Ni siquiera la distinción necesaria entre religión natural y religión positiva revelada puede anular este principio. Tiene que poderse reducir a la distinción entre revelación natural y revelación positiva».

ginario y sus evidencias intuitivas no precisan apoyarse en los resultados del análisis metafísico, siempre *probables*. Las pruebas de la existencia de Dios vendrían sólo como su confirmación y justificación frente a la razón.

La filosofía de la religión se debe configurar, por tanto, como rama especial y autónoma, basada en el método fenomenológico, y distinta de la psicología religiosa descriptiva o explicativa de los hechos psíquicos referentes a la esfera de la religión, cuyo conocimiento perceptivo no requiere la adhesión íntima de la fe. Será, pues, una *fenomenología de la religión* que «desarrolla en los objetos religiosos, mediante *intuición esencial*, las esencialidades, las conexiones esenciales y las estructuras esenciales» que aparecen en la realidad de aquellos hechos. El pensar religioso es distinto del pensar metafísico y anterior a él. Lo divino o el contenido del objeto religioso se revela, como se ha dicho, en la conciencia a través de «los actos religiosos» (son nombrados los de reverencia, adoración, oración, amor) que lo aprehenden no por relaciones de inferencia lógica, sino de comprensión de significaciones. «La relación que se encuentra en el revelarse pertenece a la clase de relaciones simbólicas e intuitivas» [70].

La óntica esencial de lo divino, con sus determinaciones esenciales, ocupa la parte segunda y más extensa de la obra. Sólo breve indicación de su punto de partida y desarrollo. «*Lo divino*—Dios o los dioses— pertenece a lo *primariamente dado* de la conciencia humana. En virtud de los actos religiosos naturales, ve, piensa y siente el hombre... que se le abre (se le revela) un ente que posee al menos dos determinaciones esenciales: es *ente absoluto y santo*» [71]. La nota de «ente absoluto» significa que «está absolutamente por encima de todo otro ente», su superioridad o trascendencia absoluta. E implica además la «dependencia del mundo respecto del ser absoluto»; el mundo aparece así en su totalidad como «ente relativo». Y se apresura a decir que «la idea metafísica del *ens a se* coincide con la primera determinación religiosa de lo divino, si bien la vía de conocimiento de ambas es fundamentalmente distinta». Por ello, en adelante llama al Absoluto el *ens a se*. A esta determinación primera de «lo divino aprehendido en el acto religioso como revelándose», responden en el hombre las vivencias de *nihilidad* parcial y de *creaturidad* de todo ser relativo; el hombre aparece así como *ser efectuado* o ser *creado*, sin implicar, no obstante, la inferencia de efecto a causa.

[70] Ibid., I D p.104-5; II 2 p.113.

[71] Ibid., II 2 p.110-1. Cf. p.112: «*Revelar* quiere decir aquí lo contrario de todo ser imaginado, inferido, abstraído. Significa que, al hacerse el ser absoluto o divino por sí y ante sí diáfano, transparente, en un objeto empírico de ser relativo, sólo por esta transparencia hace resaltar al objeto en cuestión sobre todos los demás objetos de existencia relativa». En el transcurso de toda la obra aparece que Scheler no propone los atributos de Dios como meras esencias ideales, cuya existencia habrá de tenerse sólo por fe o probarse ulteriormente por la metafísica, sino como notas de Dios realmente existente. Así, p.130, dice: «La relación del hombre con lo divino... es constitutiva para la esencia del hombre. P.152: «El santo *ens a se* es para él, ya de antemano, cierto *como existente*». P.165-6: «Dios aparece en la conciencia de la criatura «como arraigado permanentemente en él y *fundado* en él y movido por él en la ejecución de sus actos». Es la misma idea de Zubiri acerca de Dios como «ser fundamentante».

La segunda nota de lo divino «para la conciencia religiosa es la modalidad valorativa de *lo santo*». Scheler se inspira aquí claramente en la obra *Lo santo*, de R. Otto, a quien cita con insistencia y cuyas cualificaciones de lo divino como *mysterium tremendum* y *fascinosum* también asume, aunque está muy lejos, dice, de admitir la interpretación subjetivista y de inmanencia religiosa de dicho autor. La noción de *lo santo* en Dios significa «lo absolutamente valioso por sí y en sí que tiene que poseer también existencia». Lo que implica, por tanto, el *ens perfectissimum* y *summum bonum* propio de Dios.

De estas determinaciones más formales del ser de lo divino: «*ens a se, infinitud*, omniactividad y santidad», procede Scheler a desarrollar «los atributos de Dios en la religión natural», siempre con las mismas reservas de que no pretende proceder por vía de inferencias causales, sino mediante conexiones causales. Otra reserva que nota para estas «determinaciones positivas» o atributos de Dios es la inadecuación de todos nuestros conceptos respecto del ser divino, estableciendo el principio de *analogía* con nuestras categorías del ser finito y excluyendo así de los atributos divinos todos los antropomorfismos o imágenes simbólicas del lenguaje religioso vulgar. Dios, por su ser, es *trascendente* a todas las categorías de sustancia, potencia y actividad, las cuales, como atributos divinos, coinciden en «una cosa»; y cada atributo presenta «toda la plenitud de su esencialidad simple e indivisible»[77].

Scheler hace especial hincapié con larga reflexión en el atributo de *espiritualidad* del ser divino. Dios, como espíritu, se hace con evidencia presente a quien tiene conciencia de su propio ser íntimo espiritual de persona como centro de todos sus actos, por su semejanza con el espíritu humano. «El santo *ens a se* tiene que ser de naturaleza espiritual, es espíritu», independiente de todos los atributos de la materia y fuerzas cósmicas. Y de tal atributo de «*espíritu infinito*, consecuencia del *ens a se*», se derivan su «absoluta unidad y simplicidad», su «eternidad y ubicuidad» o elevación sobre todos los caracteres del espacio, tiempo y magnitud. Asimismo, la omnicausalidad de Dios como espíritu infinito personal se manifiesta en la *creación libre*, o en su absoluta libertad para producir los seres de la nada, pues Dios crea por su voluntad personal libre, cuya actividad va precedida por su sabiduría total y omnisciente. Y, puesto que Dios es causa suprema del mundo, su acción debe continuarse en la obra de la conservación del mundo y en el concurso sobre las causas segundas.

De este modo desarrolla Scheler, a partir de sus primeros postulados fenomenológicos, el conjunto de los atributos de Dios de una manera enteramente similar a como los establece la teología racional. Su primer *intuicionismo* ontologista es olvidado en el transcurso de sus reflexiones, pues asume las mismas argumentaciones racionales que los filósofos cristianos, siendo quizá los más salientes los profundos razonamientos con que rebate todas las formas de panteísmo, y justifica al final la necesidad del mal en el mundo por la finitud y contingencia constitutivas del Universo, estableciendo incluso la necesidad de la redención cristia-

[77] Ibid., p.134-138; p.135.

na. En esta obra cumbre de Scheler, el filósofo cristiano ha prevalecido sobre su orientación fenomenológica.

Evolución última hacia el panteísmo.—A pocos años de esta magnífica exposición del teísmo y de la religión impulsada por el amor a Dios, Scheler da un viraje extraño hacia una concepción panteísta. Este pensamiento último lo expone ya en *Formas del saber y la sociología*, en el escrito póstumo *Concepción filosófica del mundo* (del que forma parte principal la conferencia de 1927, *El saber y la cultura*) y sobre todo en su publicación última, *El puesto del hombre en el cosmos*, de la cual entresacamos breve resumen.

Scheler ofrece en ella el núcleo de una *antropología filosófica* en la que trabajaba cuando le sorprendió la muerte, y que implica a la vez una metafísica, que debe ser construida desde el hombre. Se sitúa, dice, en el «tercer círculo de ideas» antitéticas que han dominado la historia (la primera es la idea judeo-cristiana de la creación, y la segunda es la idea griega del hombre-razón participando en una razón sobrehumana), y que es el círculo de ideas forjadas por la ciencia moderna, según la cual el hombre es producto tardío de la evolución. Y como notaba en su último Prólogo a la *Etica*, en el nuevo cambio ideológico conserva su espiritualismo (aunque sustancialmente deformado). Pretende dar respuesta cumplida a la pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre?, pues nunca el hombre se ha vuelto tan problemático como en la actualidad. Por ello intenta dilucidar la *esencia* del hombre en cuanto abraza en sí todas las esferas del ser y «el *singular puesto metafísico del hombre en el cosmos*»

Este ser del hombre ha de aparecer por su relación con las otras dos esferas de ser del mundo y de la vida, que se supone han brotado de las fuerzas inorgánicas por evolución. Ante todo, respecto de la esfera vegetal, aparte de todos los fenómenos que la ciencia describe como propios de la vida, no se ha notado que el constitutivo fundamental que da el ser íntimo a las plantas es el *impulso afectivo (Drang)*, un empuje vital que orienta todas sus operaciones biológicas y es ya «el grado ínfimo de lo psíquico». Las plantas tienen, pues, psiquismo según Scheler, y están «en el primer grado de evolución psíquica» que produce ese impulso, aun sin sensación ni conciencia. Por eso está íntegramente dirigido *hacia fuera*. En el hombre, dicho primer impulso es la raíz, a través de la primaria sensación de *resistencia*, de la *impresión de realidad* que precede a toda representación, como se dijo. En «la segunda forma psíquica esencial», la de los *animales*, el *Drang* vital evoluciona y se transforma en el *instinto* que causa toda la conducta instintiva animal, orientada hacia el futuro de la especie, y que evoluciona en el sinnúmero de estructuras morfológicas y psíquicas mediante las sensaciones, asociación de imágenes y memoria asociativa en una vida más plena y libre, donde el sentido biológico se torna en *placer*. Los animales superiores poseen también *inteligencia práctica*, y es «la *cuarta* forma esencial de vida que produce la naturaleza»; una inteligencia aún condicionada por los impulsos animales, pero a la que corresponde un centro *afectivo* de impulsos capaz de *preferir* entre los diversos *valores* de lo útil y agradable.

El hombre destaca entre los animales por una *diferencia esencial* y no solamente de grado. Su definición no puede darse por el principio de la *razón,* porque su puesto singular está *por encima* de la inteligencia y la elección; y aun por encima de la esfera de lo vital psíquico, a no ser que se reduzca la vida «al fundamento supremo de las cosas» del que también la vida es manifestación parcial. El hombre se define como *espíritu,* que se denomina *persona* en cuanto al centro de todos sus actos. Y las características de este «ser espiritual» del hombre las reduce Scheler a tres: 1) Ante todo, *independencia, libertad* o *autonomía existencial* frente a la presión de los impulsos vitales y frente al entorno. El ser espiritual no sólo es libre frente a ellos, sino que es «libre frente al mundo circundante, está abierto al mundo» y puede tener su mundo, elevando a la dignidad de objetos los centros de «resistencia». 2) La segunda nota esencial es el *poder de objetivación.* La objetividad es «la categoría más formal del lado lógico del espíritu». El animal vive extático en su mundo ambiente, como parte del mismo, y para él no hay objetos. Sólo el hombre por sus actos espirituales puede convertir en objeto los centros de resistencia a sus impulsos, y contraponerse a ellos como sujeto; con ello adquiere «conciencia de sí», se posee a sí mismo y es dueño de sí. El espíritu humano es *autoconciencia,* que objetiva su propia constitución orgánica y sus vivencias psíquicas, viviendo sus impulsos como suyos. Con ello se une la facultad más alta de *ideación,* de forjar las categorías espirituales de sustancia, espacio y tiempo vacíos y de penetrar en las esencias. «El conocimiento ideante de las esencias es el acto fundamental del espíritu.» 3) *La actualidad pura* es el tercer carácter esencial. «El espíritu es el único ser incapaz de ser objeto; es actualidad pura; su ser se agota en la libre realización de sus actos. El ser del espíritu, *la persona,* no es, por tanto, ni ser sustancial ni ser objetivo, sino tan sólo un *orden estructurado de actos que se realiza continuamente* a sí mismo en sí mismo.» La teoría del alma sustancial reposa en las categorías anticuadas de cosa exterior, de materia y forma[73]. La nueva antropología de Scheler ha degenerado así en puro actualismo.

Desde el momento en que el hombre cobra conciencia de sí y del mundo, surge necesariamente el problema de su *relación con el universo y su fundamento, o la Divinidad.* Aquí la teoría de Scheler se hace negativa y marcada de pesimismo. La corriente de fuerzas del universo viene de *abajo arriba,* según el axioma: «Originariamente, lo inferior es poderoso, lo superior es impotente». Así, «el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente *energía propia»,* mientras que «lo más poderoso que hay en el mundo son los *centros de fuerza* del mundo inorgánico», que representan «el caos de la contingencia y arbitrariedad». Como el proceso de la vida se realiza exclusivamente por medio de las materias y fuerzas del mundo inorgánico, así el espíritu se realiza asumiendo las energías e impulsos del psiquismo inferior y «por transformación de tal energía impulsiva en actividad espiritual». Ello se verifica mediante un

[73] *El puesto del hombre en el cosmos* II, tr. esp. (Buenos Aires 1942, con *El porvenir del hombre* y *La idea del hombre y la historia),* p.153, 170. Ver toda la caracterización de las notas del hombre como espíritu, II p 138-157.

proceso de sublimación de las fuerzas cósmicas, añade Scheler adoptando la teoría de Freud, y la extiende a todo el curso del universo: las fuerzas físico-químicas se subliman por su transformación en la estructura del viviente,y de igual suerte los impulsos del psiquismo en la vida espiritual. «El advenimiento del *hombre* y del espíritu debe considerarse como el *último proceso de la sublimación* de la naturaleza» [74].

Lo mismo debe decirse del «Ser supremo como fundamento del universo». No posee ningún «poder o fuerza originaria», sino que se le considera como simple ser espiritual y no se le adjudica el *impulso* omnipotente y creador, que es «la *natura naturans* del Ser supremo». Porque el espíritu solo es impotente. «Para realizar su *deitas*. hubo de *desenfrenar* el impulso creador del universo, para realizarse *a sí mismo* en el curso temporal del proceso del universo», en el cual se verifica «la realización de su propia *esencia* en y mediante este proceso». El ser existente por sí solo puede llamarse «existencia divina, en la medida en que el *curso impulsivo de la historia del universo* realiza la eterna deidad *en el* hombre y *mediante* el hombre». Proceso de «autorrealización de la divinidad», que se verifica «en la misma medida en que el universo se convierte *en cuerpo* perfecto del espíritu e impulso eternos». Es el proceso de «mutua compenetración del espíritu—originariamente impotente—con el impulso originariamente *demoníaco,* o ciego para las ideas y valores espirituales», en que consiste «la meta y fin del ser y devenir finitos» [75].

Scheler combate luego con dureza el dualismo de Descartes que distingue y separa el alma sustancial y sus actos del cuerpo y sus funciones, proclamando «la identidad de alma y cuerpo» y la unidad de la vida psicosomática; y arremete asimismo contra el vitalismo universal materialista de Marx. Freud y otros por haber negado la originalidad y funciones propias del espíritu. La verdadera metafísica antropológica concluye, en cambio, «en la conexión esencial existente entre la conciencia del *mundo,* la conciencia de sí mismo y la conciencia formal de Dios en el hombre». por lo que «la esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo». formando las tres «una indestructible unidad estructural».

Tal es, asimismo, la religión congruente y proceso de salvación por el que el hombre se salva del nihilismo y de hundirse en la nada: la convicción de esta «relación del hombre con el principio del universo consistente en que este principio se aprehende inmediatamente y *se realiza* en el hombre mismo... Es la vieja idea de Spinoza, de Hegel y de otros muchos: *el Ser primordial adquiere conciencia* de sí mismo en el hombre en el mismo acto en que el hombre se encuentra fundado en El». El proceso de autorrealización del hombre es esta «autodivinización», porque «el hombre es el único lugar del advenimiento de Dios». Y su destino se refunde en ser «coautor de la Divinidad» y colaborar, de este modo, en el progreso universal, pues «el espíritu y el impulso

[74] Ibid., IV p.171-177.
[75] Ibid., p.177-79.

(Drang), los dos atributos del ser, no están en sí perfectos..., sino que *se desarrollan* a través de sus manifestaciones en la *historia* del espíritu humano y en la evolución de la vida universal»[76].

El hombre debe soportar así «un Dios imperfecto, un Dios que se está haciendo». Y Scheler termina su alegato panteísta con denuestos contra la figura del Dios omnipotente del teísmo, propia «para tiempos de menor edad. Nosotros no admitimos esa relación semiinfantil y semitemerosa del hombre con la Divinidad que se manifiesta en la contemplación, la adoración y la plegaria», un Dios que venga en «amparo» del hombre. La nueva metafísica «supone en el hombre un espíritu enérgico y elevado».

En los distintos trozos del escrito mencionado, *Philosophische Weltanschauung*, abundan también los textos[77] que expresan la misma concepción de un crudo panteísmo evolucionista del último Scheler, en que se funden en abigarrada mezcla diversas formas panteístas del romanticismo alemán, el singular dualismo scheleriano del espíritu y las fuerzas ciegas de la materia con la inspiración general del evolucionismo moderno.

Conclusión.—Hemos recogido tan sólo las doctrinas de Scheler que aparecen en sus principales obras y que forman el núcleo central de su pensamiento sistemático. La producción filosófica de nuestro autor fue muy vasta y variada, y ha dejado una gran riqueza de análisis y sugestivas ideas en otros varios campos del saber. Son valiosas y de especial interés también sus múltiples reflexiones sobre los varios grados y esferas del saber, sus estudios sobre la cultura y la vida social, sus numerosos análisis sobre las distintas formas de emoción (en particular, sobre el *ordo amoris* expuesto en un manuscrito ya publicado) que completan su fenomenología emocional. Es característica en Scheler, como antes se indicó, la vitalidad y extrema fertilidad de su espíritu inquieto, que ha dejado muestras de su genio investigador en tan variados dominios, esparcidas en numerosos artículos y conferencias.

Scheler no ha dejado escuela propia, pero su influjo ha sido extraordinario en el pensamiento actual. Su mayor influencia la ha ejercido por sus doctrinas de los valores y del personalismo ético y axiológico. Scheler figura como el principal teórico de los valores, inspirador de los conceptos y lenguaje valoristas en la filosofía, la teología y hasta en la literatura popular. Igual influencia ha tenido su concepción personalista, principal fuente del personalismo moderno en la ética y en todo el dominio de las relaciones sociales y políticas. Menor eco han encontrado sus teorías sobre una sociología filosófica basada en su fenomenología de la comprensión interpersonal y en una solidaridad universal que abarque a la vez el mundo y Dios.

[76] Ibid., VI p.200-207 para todos estos textos citados.

[77] *El saber y la cultura*, en la colección *Metafísica de la libertad*, trad. esp. (Buenos Aires 1960), p.149: «Considerar el hombre como un ser arraigado en dos distintos atributos esenciales del principio *cósmico*, único, sustancial y divino». Ibid., p.164 «Lo espiritual en el hombre no es, en cuanto existencia, una sustancia absoluta—como creía la antigua teoría sustancialista del alma—, sino una autoconcentración del espíritu divino, único, el cual es a su vez uno de los atributos del fundamento del universo». Cf. *Cosmovisión filosófica*, ibid., p.230-234, etc.

En cuanto a la metafísica panteísta de su última etapa, ha sido una paradoja en la evolución de su pensamiento, cuya incoherencia con las doctrinas anteriores, con su fenomenología y sobre todo con su enérgica afirmación del valor de la persona humana se hace patente y no ha hallado resonancia. Después de haber luchado, como ardiente polemista, contra las varias formas del subjetivismo y panteísmo y haberse remontado por el frágil camino de la inmanencia intuicionista, superando los estrechos límites de la fenomenología de las esencias, al teísmo cristiano, aparece como un misterio de su espíritu atormentado el que haya derivado por fin hacia la vieja y trasnochada tradición del panteísmo germánico.

CAPITULO XII

N. Hartmann y el retorno a la metafísica

NICOLAI HARTMANN * (1882-1950) es otro de los grandes filósofos alemanes del siglo XX a quien se debe la evolución más radical de la fenomenología hacia el realismo y la metafísica del ser u ontología.

* **Bibliografía:** H. KUHAUPT, *Das Problem des erkenntnis-theoretischen Realismus in
N. Hartmanns Metaphysik* (Wurzburgo 1938); H. RODRÍGUEZ SANZ, *Motivos ontológicos
en la filosofía de N. Hartmann*, en *Escorial* 3 (1941) p.253-75; L. F. ALARCOS, *Hart-
mann y la idea de la metafísica* (México 1943); A. GUGGENBERGER, *Der Menschengeist
und das Sein. Eine Begegnung mit N. Hartmann* (Munich 1942); A. MILLÁN PUELLES,
El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (Madrid 1947);
F. BARONE, *L'Ontologia di N. Hartmann* (Turín 1948); ID., *N. Hartmann nella filo-
sofia del Novecento* (Turín 1957); J. WAHL, *La théorie des catégories fondamentales
dans N. Hartmann* (París 1954); R. VANCOURT, *N. Hartmann et le renouveau mé-
taphysique*, en *Rev. Thom.* (1954, 1955); W. BAUMAN, *Das Problem der Finalität in
Organischen bei N. Hartmann* (Meisenheim 1955); VARIOS, *N. Hartmann. Der Denker
und sein Werk* (ed. H. HEIMSOETH y R. HEISS. Bibliogr. de T. BALLAUFF, Gotin-
ga 1952). E. MAYER, *Die Objektivität der Werterkenntnis bei N. Hartmann* (Meisen-
heim 1953); G. DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia contemporanea*
(Roma 1953) p.151-173. A. T. TYMIENIECKA, *Essence et Existence. Essai sur la philo-
sophie de N. Hartmann et R. Ingarden* (París 1959); I. ARAGÓ, *Raíces de la Ontolo-
gía antimetafísica de N. Hartmann* (Barcelona 1958); S. OTTO, *A Foundation of On-
tology. A Critical Analysis of N. Hartmann* (1954). C. T. FREY, *Grundlagen der
Ontologie N. Hartmanns* (Tubinga 1955); H. HULSMANN, *Die Methode in der Philo-
sophie N. Hartmanns* (Dusseldorf 1959); G. MARTIN, *Aufbau der Ontologie zu Hart-
manns neuem Werk*, en *Gesammelte Abhandlungen* I (Colonia 1961); H. BECK, *Mö-
glichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätslehre im
Ausgang vom N. Hartmann* (Munich 1961). S. BRETON, *L'être spirituel. Recherches
sur la philosophie de N. Hartmann* (París 1962); K. KANTHACK, *N. Hartmann und das
Ende der Ontologie* (Berlín 1962); G. MEYER, *Modalanalyse und Determinationspro-
blem* (Meisenheim 1962); TH. VAN DEN VOSSENBERGH, *Die letzten Gründe der In-
nerweltlichkeit in N. Hartmanns Philosophie* (Roma 1963); A. MÖSLANG, *Finalität.
Ihre Problematik in der Philosophie Hartmanns* (Friburgo 1964); L. WIRTH, *Realismus
und Apriorismus in N. Hartmanns Erkenntnistheorie* (Berlín 1965); J. B. FORSCHE,
*Zur Philosophie N. Hartmanns. Die Problematik von Kategorialer Schichtung und
Realdetermination* (Meisenheim 1965); C. E. SCHUETZINGER, *The Gnoseological Transcen-
dence in N. Hartmann's Metaphysic of Cognition*, en *Thomist* (1966); M. FRANCISCO
PÉREZ, *Sobre el acceso de N. Hartmann a lo irracional. Anales del Seminario de
Metafísica* (Madrid 1967); SERGIO RÁBADE, *Estructura del conocer humano* (Madrid 1966);
J. M. BENAVENTE BARRERA, *Hartmann y el problema del conocimiento* (Madrid,
C. S. I. C., 1973, notable y profundo estudio, subrayando los fallos de la gnoseología
de Hartmann). Y numerosos artículos de revistas.

Vida y obras.—Nació en Riga. Si bien oriundo de este país báltico, no es eslavo, sino típico filósofo alemán, al igual que el otro germano báltico, Kant. Su figura es más importante en el mundo del pensamiento que la de su homónimo del siglo pasado Eduardo von Hartmann (1842-1906), de quien se habló en el tomo anterior. Inició los estudios académicos de Medicina y Filosofía en Tartu y en el Instituto de San Petersburgo. Pero en 1905 se trasladó a Marburgo, donde continuó sus estudios de filosofía con los neokantianos Cohen y Natorp. Bajo su dirección obtuvo la habilitación con sus dos tesis, *La lógica platónica del ser* (1909) y otra sobre *Proclo Diadoco y los principios de la matemática euclidea* (Giessen 1909), en las que manifiesta una adhesión total al neokantismo. Con los inicios de su carrera docente alternó sus investigaciones filosóficas, publicando algunos ensayos sobre cuestiones de biología y sobre el método y sistemas filosóficos que revelan los primeros esbozos de una especulación original tendente a un examen crítico del neokantismo. En la tesis idealista del pensamiento puro descubre el defecto de todas las construcciones sistemáticas unilaterales con la generalización de métodos y principios aprióricos.

Después de la primera guerra mundial, en la que combatió en las filas del ejército alemán, Hartmann comienza su ininterrumpida actividad de profesor. En 1920 fue incorporado a la Universidad de Marburgo, donde sucede en 1922 a Natorp y donde favoreció la llamada del joven Heidegger. Su contacto con él en estos años no fue amistoso, pues sus concepciones eran divergentes, y Hartmann se oponía en las discusiones al mero existencialismo. Allí, en cambio, expresó su pública separación del neokantismo bajo la influencia de la fenomenología, que conoció por los escritos de Husserl y algunos contactos con los miembros del Círculo de Munich, en especial del objetivista M. Geiger y más tarde de M. Scheler. Hartmann muestra una adhesión independiente a la fenomenología y la adopta como principio de su propio filosofar. No parece haberse relacionado con Husserl y siempre combatió el idealismo de éste. En Marburgo publica su primera gran obra sistemática, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* («Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento», Berlín 1921), que marca su neto abandono del neokantismo.

En 1925 se trasladó como catedrático a la Universidad de Colonia. En este período, sus contactos y amistad con su colega M. Scheler son estrechos. Bajo su influencia elabora su otra obra fundamental, *Ethik* (Berlín 1926), en que toma como base de su concepción ética la teoría de los valores de éste, aunque no su personalismo ni menos su fundamentación en el teísmo. Y prosigue sus trabajos de investigación en el campo de los estudios históricos y sistemáticos con la publicación de *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (2 vols., Berlín 1923, 1929), su estudio sobre Aristóteles, a quien cita siempre con gran admiración, *Aristoteles und Hegel* (1923, 2.ª ed. Erfurt 1933) y una *Systematische Philosophie in eigener Darstellung* (Berlín 1931).

El tercer período de su enseñanza y de mayor madurez de su producción científica es el de Berlín (1931-45). Su pensamiento se orienta

entonces hacia el estudio categorial de las diferentes esferas del ser, intentando construir las bases de una nueva ontología que abarque la sistematización entera de la filosofía. Publica primero la obra antes elaborada sobre la vida del espíritu en todos sus productos a través de la historia, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* («El problema del ser espiritual. Estudios para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu», Berlín 1933), y, sucesivamente, su amplísima «Tetralogía», *Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlín 1935), *Möglichkeit und Wircklichkeit* («Posibilidad y realidad», 1938), *Der Aufbau der realen Welt* («La estructuración del mundo real», 1940) y *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* (Berlín 1950), última obra por él publicada. Había escrito también, entre otros trabajos, *Neue Wege der Ontologie* («Nuevos caminos de la ontología», Stuttgart 1941), *Leibniz als Metaphysiker* (Berlín 1946) y póstumos aparecieron *Teleologisches Denken* («Pensamiento teleológico», Berlín 1951), una *Ästhetik* (1953), *Einführung in die Philosophie* (1954), y la colección de artículos y escritos mayores, *Kleinere Schriften* (3 vols., Berlín 1955-58)[1].

El colapso de la segunda guerra mundial lo había pasado Hartmann en Berlín como verdadero filósofo, alejado de la política y entregado a su incansable labor de escritor. Al acabar ésta huyó a Gotinga, donde ocupó una cátedra, muriendo en 1950. Aunque menos brillante y de menor resonancia que sus compatriotas Husserl, Scheler y Heidegger, es el pensador contemporáneo que mayor número de obras sistemáticas dejó, abarcando casi todos los campos de la filosofía. Su influencia ha sido también fuerte en amplios sectores del pensamiento moderno y su actualidad ha crecido posteriormente en América. Si bien la dirección de su filosofía es tan elevada, de índole metafísica y ética e incluso espiritualista, Hartmann es ajeno a toda cuestión religiosa. En todos sus escritos se manifiesta como perfecto filósofo laico, agnóstico a todo lo trascendente, sobre todo al problema de Dios y la vida inmortal, y desde la *Etica* (1931) se declara antiteísta, pues la existencia de Dios es para él incompatible con la libertad y responsabilidad ética del hombre. Su postura radical ante lo religioso contrasta con su conservadurismo personal ante los progresos de la civilización. Rehusaba los medios de la técnica moderna (automóvil, teléfono, máquina de escribir), redactaba sus extensas obras a mano y manuscritas las enviaba a la imprenta. Dormía sobre un sofá, costumbre que le venía de su casa paterna. Veía en

[1] *Autoexposición sistemática* (Berlín 1949), tr. esp. de B. NAVARRO (México 1964). Elenco completo de obras con bibliografía en el volumen-homenaje T. BALLAUFF Y OTROS (15 colaboradores), *N. Hartmann. Der Denker und sein Werk* (Gotinga 1952; casi todas las obras y reediciones publicadas en la Editora Walter de Gruyter, de Berlín).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Metafísica del conocimiento*, tr. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires 1957); *Ontología*, trad. de la tetralogía por J. GAOS, 5 vols. (México, F. C. E., 1954-1964), por este orden: *Ontología. I. Fundamentos. II. Posibilidad y efectividad. III. La fábrica del mundo real. IV. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. V. Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías organológicas. El pensar teleológico* (parte final de esta obra más tr. de *Teleologisches Denken*); *La nueva Ontología*, tr. de E. ESTÍU (Buenos Aires 1954); *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols. (Buenos Aires 1960). *Introducción a la filosofía* (México 1961, lecciones de 1949 en Gotinga).

el existencialismo de Heidegger una moda pasajera y rechazaba como histérico el miedo a la muerte provocado por su especulación del ser humano abocado a morir. Tenía plena confianza en el espíritu y pensaba que cada época vive de la sustancia espiritual que le ha transmitido el pasado.

Punto de partida y método filosófico.—Hartmann ha llegado a la construcción de su filosofía desde su primera formación en el neokantismo, el cual abandonó pronto mediante un esfuerzo de reflexión personal bajo la influencia de la fenomenología, como se ha dicho. Desde entonces, su repulsa de toda suerte de idealismo es constante, si bien su pensamiento quedó ya lastrado por los prejuicios del criticismo kantiano. Tampoco aceptó de lleno la fenomenología y no es tenido como un verdadero «fenomenologista», o adepto de este movimiento. Adopta el método fenomenológico como un *principio* de la investigación filosófica, que ha de moverse de la descripción de la variedad y riqueza de los datos de experiencia, proponiendo el momento intuitivo como esencial también al conocimiento, nunca reducible a simple trama de juicios. Su filosofía incorpora por eso la primera fase fenomenológica de las esencias ideales y de los valores. Pero la fenomenología como doctrina cae en el error de detenerse en este primer momento, y así se queda ligada al fenómeno y al ser de la conciencia, no actuando de lleno el propósito de «retorno a las cosas». El prejuicio subjetivista le impide establecer la distinción entre el fenómeno que es vacía apariencia y el fenómeno que es aparecer del ser. Nunca tal método le permite conocer el ser de lo que aparece. La fenomenología tiene un valor preparatorio muy grande, pero no puede constituir la entera filosofía, que habrá de tener un fondo ontológico. Se desliza fatalmente en la apariencia exterior de la realidad, o en todo caso se detiene en el «ser-así», en la esencialidad vacía.

Por otra parte, el idealismo neokantiano y todos los racionalismos anteriores han construido una sistemática cerrada y arbitrariamente especulativa, que bloquea el verdadero método de la investigación filosófica y la solución de los problemas. Hartmann distingue, por ello, en la filosofía el *pensamiento sistemático* y el *problemático* o *aporético*. Los pensadores sistemáticos ponen de antemano un sistema preconcebido, un esquema anticipado del mundo, y desde sus principios aprióricos derivan todas las consecuencias. Lo fundamental en ellos es la visión de conjunto o unidad del sistema; todo lo que no encaja en el sistema es rechazado, y se generaliza lo que conviene con sus principios. «La consecuencia fue el rechazo de los problemas», que surgen cada vez con más urgencia y permanecen insolubles. Por eso los grandes sistemas constructivos han sido superados y olvidados por la historia, aunque Hartmann concede que los mejores pensadores antiguos, como Platón, Aristóteles, Leibniz o Kant, han unido también el pensamiento problemático investigador y han sido los promotores de los grandes problemas.

Frente a la caducidad del pensamiento sistemático constructivo, nuestro filósofo afirma la perennidad del pensar *problemático*. El pensador aporético no pretende conseguir una imagen del mundo acabada; no se

adelanta a la realidad en su marcha progresiva de investigación, sino que se deja guiar por los mismos problemas. No excluye nada, aunque las aporías descubiertas contradigan el sistema preconcebido, que será desmontado. Por eso su obra, al revés de la del sistemático, es perenne y duradera [2].

Hartmann se presenta, pues, en favor del nuevo modo de filosofía, del pensamiento problemático investigador. La suya será una filosofía o *metafísica de problemas*, aunque en el fondo ha elaborado una nueva y propia sistematización, como los demás pensadores. Asimismo concibe la historia de la filosofía no como una historia de los sistemas, sino como *historia de los problemas*, porque éstos son lo eterno en el sucederse de los sistemas, y su presencia ininterrumpida a través de los sistemas muestra su objetividad e independencia de los sistemas particulares. La historia de la filosofía tiene así un significado teórico esencial para una metafísica crítica, por cuanto intenta recoger, en visión complexiva, los resultados que el pensamiento humano ha obtenido independientemente de un afán apresurado de sistematización.

De acuerdo con esta concepción, el método de investigación de Hartmann se desenvuelve en tres estadios o momentos: los de una *fenomenología*, *una aporética* y *una teoría* En efecto, la investigación debe comenzar por una descripción fiel de los fenómenos. Pero no se detiene aquí La fenomenología, que «cree tener ya con la mostración de lo universal la esencia de la cosa y explica a ésta como absoluta», reincide a su vez en sistematismo y deja ignorados los problemas. Hartmann fustiga luego el idealismo fenomenológico (sin nombrar, como de costumbre, a Husserl) por no haber explicado la trascendencia del fenómeno del conocimiento, encastillado en la inmanencia intencional de la conciencia [3].

La investigación ha de progresar por el segundo grado de la *aporética*, que revela los aspectos problemáticos de los fenómenos y sus aporías internas El problema muestra los aspectos del ser que no son comprendidos por la conciencia de modo inmediato, y son así índice de la trascendencia del ser sobre la conciencia. Los dos momentos de análisis fenomenológico y estudio de las aporías forman el campo más amplio de la ciencia; pero han de tender a la *teoría* con solución, aunque parcial, de los problemas. La «teoría» es visión complexiva de lo que ha sido captado en la variedad de la experiencia y penetrado en tensión aporética. Pero no es aún la doctrina, ni quizá explicación o fundamentación de la misma, sino simple tendencia hacia el sistema, aunque no con «garantía de que el pensamiento finito llegue a alcanzar el sistema». Llama, pues, «teoría» a este tipo de filosofía problemática y sin dogmatismos que intenta desarrollar [4].

Mencionemos, de paso, que Hartmann, en sus macizos e interminables análisis, prescinde de toda bibliografía y de toda citación concreta

[2] *Autoexposición sistemática (Systematische Selbstdarstellung)* I, tr. esp., p.5-22; *Metafísica del conocimiento* c.1, tr. esp., p.27-30.

[3] *Autoexposición sistemática*, cit., p.16-17; *Metafísica del conocimiento* c.4 p.56-64; c 20 p.204-213.

[4] *Autoexposición*, cit , p.18.

en las discusiones con los autores de su época, y de ello se excusa en el Prólogo. Sus alusiones a los grandes sistemas históricos son también generales, y no es fácil identificar a veces a los autores incriminados en sus críticas.

Teoría del conocimiento. El realismo.—Es el tema de la primera obra de su tetralogía, *Grunzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Trata en ella, con minuciosos y originales análisis, del problema o teoría del conocimiento. Y como punto de partida sostiene que el estudio del problema del conocimiento es de carácter metafísico, es una «metafísica del conocimiento», como titula la obra. Y es el punto de arranque de su metafísica de problemas, desde el cual se enfocan todos los demás.

Ni el más extremado subjetivismo puede eludir la necesidad de explicar la «apariencia» del ser que se ofrece en todo conocimiento. Conocer algo, representarse algo y no nada, apela a la cuestión del ser, que es el objeto de la metafísica. «Mientras nos atengamos al sentido originario del conocimiento como aprehensión de un ente, no cabe duda alguna de que este estrato de problemas es metafísico» con su trasfondo ontológico, pues a la ontología corresponde la parte cognoscible del ser. En rigor, y siguiendo la línea racionalista de Wolf, Hartmann sostiene que «toda filosofía tiene que ser necesariamente metafísica» y que «todos los problemas filosóficos propiamente dichos son, en el fondo, problemas metafísicos y no pueden tratarse sino sobre la base de una conciencia crítico-aporética de su contenido metafísico». Las mismas ciencias de la naturaleza y matemáticas contienen problemas metafísicos en cuanto a la validez de sus fundamentos y axiomas [5].

La gnoseología o teoría del conocimiento es, pues, un problema metafísico, a la vez «metalógico y metapsíquico, esto es, irreductible a lo lógico y a lo psíquico, aunque está relacionado con ambos». El hecho de que el problema del ser esté indisolublemente unido al del conocer, determina que éste sea un problema metafísico. La gnoseología se refiere directamente al conocer del ser, dejando para la ontología el estudio del ser mismo. Hartmann pone especial interés en distinguir de dicha gnoseología los aspectos psíquicos y lógicos del conocimiento, combatiendo con rigor tanto el psicologismo, que reduce todo el problema al análisis de los procesos psíquicos en el interior de la conciencia, como el panlogismo o su absorción en las estructuras lógicas y leyes del pensar, aunque éstas sean también

[5] *Metafísica del conocimiento*, Introd. y c.1, tr. de J. Rovira Armengol (Buenos Aires 1957), p.23, 30-33.

leyes de lo real [6]. Tal planteamiento de la esencia del problema gnoseológico en la esfera metafísica, de acuerdo con la doctrina tradicional, determina de antemano su orientación hacia el realismo. Pero Hartmann insiste en que se trata de una metafísica *crítica,* único modo válido de plantear la teoría del conocimiento después de Kant, que, sin embargo, no ha de abocar a la crítica negativa del subjetivismo kantiano.

El principio de toda la investigación, según el método propuesto, es la *fenomenología del conocer.* Es el punto capital y núcleo sobre el que gira el inmenso análisis de la obra y en el que Hartmann establece su magnífica fundamentación de la *tesis realista* según la proclamación puesta al comienzo de la misma, que marca un giro decisivo frente a toda mentalidad idealista e inmanentista [7]. En todo conocimiento se enfrentan un cognoscente y un conocido, el sujeto y el objeto en una relación de unión insuprimible mientras dure el conocimiento, y a la vez de «mutua separación originaria, o de trascendencia». No pueden separarse sin que dejen de ser sujeto y objeto, pues el ser objeto, como tal, es sólo para un sujeto. En esta correlación, la función de ambos es diversa. La función del sujeto consiste en aprehender *(erfassen)* el objeto; la del objeto, en ser aprehendido *(erfasst werden)* por el sujeto. Tal es el fenómeno fundamental del *aprehender.* «Visto desde el sujeto, el aprehender puede describirse como una salida del sujeto más allá de su esfera, como una intervención del sujeto en la esfera, trascendente para él, del objeto», con la captación de sus determinaciones e incorporación de las determinaciones captadas en la esfera del sujeto. El objeto, al ser aprehendido, «sigue siendo algo *exterior* al sujeto; sigue siendo *obiectus,* es decir, puesto enfrente». Mas «el sujeto no puede captar el objeto sin salir de sí mismo (sin trascender); y no puede tener conciencia de lo captado sin volver a estar en sí mismo, sin tener conciencia de lo captado». El conocimiento se presenta, pues, como un acto en tres fases: como salida, como estar-fuera y como retorno a sí del sujeto, por *la conciencia* del objeto captado [8].

Por otra parte, esta incorporación de lo captado en el sujeto «deja intacto el objeto como tal. El objeto no se torna inmanente». No hay inclusión del objeto en el sujeto, sino «la

[6] Ibid., c.2, 3, p.35-53.

[7] Ibid., Introd. p.15: «Las investigaciones que a continuación se exponen parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una *aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de él*».

[8] Ibid., c.5 p.65ss. En este capítulo se encuentra todo el núcleo de este análisis

repetición de las determinaciones del objeto en una formación de contenido en el sujeto». Tal es la *imagen (Bild)* o representación del objeto. En esta función del conocer por la formación en el sujeto de la representación que ostente los rasgos del objeto, nada se ha alterado de éste, sino que permanece indiferente hacia el sujeto, en el cual surge sólo la imagen objetual, y con ello la conciencia de la forma o cualidad del objeto, que es la objetividad. Por una reflexión, la conciencia distingue esta representación objetivante del objeto exterior que trasciende al sujeto. Tal objeto *trascendente* es a la vez *determinante* del sujeto al conocimiento. En la relación cognoscitiva, «sólo el objeto es lo determinante, y el sujeto lo determinado... De ahí que la formulación más exacta y exhaustiva es la de Fichte: Conocimiento es la determinación del sujeto por el objeto»[9]. Y el sujeto se comporta como receptivo en la aprehensión del mismo; su espontaneidad creadora viene después, en la formación de la imagen, la cual deja intacta la posición de receptividad primera respecto del objeto.

De todo ello resalta la nota esencial del objeto del conocimiento. Que este objeto existe con *independencia* del sujeto y de su aprehender. El objeto así trascendente al sujeto e independiente de que sea o no conocido, implica un ser-en-sí, exterior al cognoscente. Este ser-en-sí no significa siempre la cosa en-sí o «ser-en-sí-ontológico», cual se da en el conocimiento *a posteriori* de los seres individuales y presentes a la percepción intuitiva. Puede ser «el ser-en-sí gnoseológico», dado en el conocimiento que Hartmann llama *a priori* o del «ser ideal», de las esencias matemáticas y axiológicas, de las que va a hablar extensamente. Tampoco éstas son puras creaciones del sujeto, pues el carácter trascendente y determinante del objeto vale para toda sus clases, sea de las cosas concretas, sea «absolutamente de todo conocimiento de objetos». También el sujeto tiene, por su parte, un ser-en-sí, es algo ontológico o real[10].

La distinción del «obiectum» y el «obiciendum» y el límite móvil de la objetivación es la parte más propia de este análisis fenomenológico. El objeto o cosa-en-sí *(Gegenstand)* es sólo *obiectum* para un sujeto en cuanto se enfrenta con él en la relación del conocer. El objeto es inseparable del sujeto en cuanto es conocido, es decir, en cuanto objetado. Pero el objeto en-sí o *Gegenstand* no se agota en ser objetado; sólo se ofrece una parte del mismo, la parte objetada cuyas determinaciones se reflejan en la imagen. Existe entonces una *inade-*

[9] Ibid., c.5c p.68-69

[10] Ibid., p.70; c.5d-e p.71-74.

cuación entre el *obiectum* y el *obiciendum*, entre lo conocido del objeto y lo que queda por conocer y aún no es objetivado, pues la conciencia percibe los límites estrechos de la imagen, que no ofrece todas las determinaciones del objeto en-sí. Surge entonces la conciencia de esta inadecuación y el anhelo de conocer la totalidad del objeto en-sí que impulsa a un aprehender ilimitado. Tal es la tensión a extender los límites de la objetivación, que es llamada «conciencia del problema»; y de ella resulta el *progreso del conocimiento*, por cuanto de este desasosiego brota el dinamismo cognoscitivo en forma de aproximación progresiva al contenido completo del objeto. Conciencia del problema es, pues, positiva de los límites de la objetivación y a la vez conciencia negativa de lo transobjetivo. Y la trascendencia del objeto en-sí será condición de posibilidad de todo el proceso cognoscitivo[11].

La esfera de lo transobjetivo señala, pues, el límite de lo que ha sido objetivado en los contenidos de la imagen y de la parte conocida del objeto en-sí. Pero estas fronteras de la objetivación son «fluctuantes» y se ensanchan con el progreso del conocimiento hasta un límite máximo que no se puede traspasar. Hartmann distingue así tres zonas o esferas del objeto existente en relación a nuestro conocer, que él expresa en círculos concéntricos con respecto a un centro que es el sujeto: *a)* el primer círculo interior representa «el patio de los objetos», es decir, la parcela de ser actualmente conocida; *b)* el segundo, más amplio, abarca lo transobjetivo, es decir, lo que actualmente no es conocido ni es objeto, sino un *obiciendum*, que irá siendo conocido a medida que avance el conocimiento en todas direcciones; pero este avance es finito y topa con las fronteras de la cognoscibilidad, dadas por la estructura de los fenómenos y de la realidad empírica; *c)* el tercer círculo, ilimitado, comprende lo *transinteligible*, que nunca puede ser conocido. A esta esfera de lo incognoscible la llama *lo irracional*[12]. Hartmann habla con frecuencia de este ámbito de «lo irracional», que se extiende ilimitadamente tanto de parte del objeto como del sujeto (zonas del psiquismo impenetrable, de la subsconsciencia). Tal irracional no tiene sentido lógico u ontológico (contradictorio o imposible), sino meramente gnoseológico. Se refiere a la *ratio* como comprensión y señala los

[11] Ibid., c.5g p.75-79; c.9f p.127-31, etc.

[12] Ibid., c.5g p.75-6; c.8 p.112-15; c.9 p.127-31, c.27 p.244-55; c.32-34 p.281ss. Ibid. p.112: «En el objeto del conocimiento cabe distinguir cuatro acepciones... lo conocido *(obiectum)*, lo que se pretende conocer *(obiciendum)*, lo desconocido *(transobjetivo)* y lo incognoscible *(irracional o transinteligible)*». Pero la segunda acepción es genérica y comprende las otras dos.

límites de su conocer finito y lo incognoscible infinito. Por eso habla de «la situación de la *ratio* entre dos irracionalidades infinitas», tanto de la profundidad infinita del objeto exterior como del residuo irracional de lo subjetivo. Bien entendido que las tres esferas de lo objetivado, lo transobjetivo y lo transinteligible «pertenecen a lo trascendente, a la cosa-en-sí» [13].

El otro momento del problema del conocimiento lo constituye la fase *aporética,* el análisis de las aporías que surgen frente a esta fenomenología natural realista. Hartmann las reduce a la aporía fundamental que llama «el principio de la conciencia», y que luego las subdivide en otras cinco: la aporía de la percepción y el ser dado, la del conocimiento *a priori,* la del criterio de verdad, del progreso del conocimiento y aporía del ser; si bien después añade otras numerosas objeciones o antinomias. Baste indicar la aporía general a que se reducen las demás: El *principio de la conciencia* es el principio general de todos los idealismos, o de la inmanencia del objeto en la conciencia del sujeto. Es de esencia de la conciencia el que nunca pueda salir fuera de sí, ni pueda captar sino sus propios contenidos. Cuando la conciencia pone algo como objeto o existente fuera de ella, en realidad es en ella lo que está puesto, pensado o intuido. Si el objeto está en la conciencia, luego no puede estar en sí o fuera de ella. A pesar de toda la objetividad de lo pensado, no logra desasirse de su propio círculo de pensar y sigue siendo reducida al mundo de sus propias representaciones [14].

En sus numerosos análisis de respuesta sigue Hartmann apelando a la fenomenología establecida, sin desdecirse de su tesis realista. El fenómeno de conocer, que muestra la dualidad del sujeto y el objeto, y la trascendencia de éste, que se enfrenta al sujeto como existente en sí e indiferente al hecho de que sea conocido, es ineluctable. Admitida la simple inmanencia del objeto en la conciencia, se niega toda esta fenomenología, que es irrebatible. La realidad de lo en-sí no necesita demostración, puesto que nos es dada. Ninguna teoría tiene el derecho de cerrarse a este dato primordial. Hartmann subraya de manera especial la existencia de lo transinteligible, que para él es prueba inequívoca de la *independencia del ser sobre el conocer.* Mientras el objeto pasa de lo transobjetivo a lo objetivado, la tesis de la correlación (no se da ningún ser que no sea objeto de un sujeto) tiene cierta apariencia. Pero ante la presencia de lo transinteligible carece de sentido hablar de un correlato de nuestra mente. Si se da algo transinteligible, debe poseer necesariamente un ser en-sí. Y esta zona allende de toda objetivación es pre-

[13] Ibid., c.38 p.356-61; c.9 p.128; c.71 t.II p.636ss.
[14] Ibid., c.6 p.83-98; c.9 p.99-111.

sentida e impuesta por nuestra razón problemática, por la conciencia del problema, del anhelo de esclarecer lo enigmático.

Hartmann acentúa aún más su posición realista al rebatir las objeciones fenomenológicas y lo que él llama el idealismo fenomenológico, citando a Husserl. Con su doctrina de la intencionalidad de la conciencia y del objeto intencional, estos fenomenólogos ven sólo la mitad del fenómeno, precisamente la no metafísica; el peso ontológico del objeto se les oculta. El objeto intencional, que para ellos existe «por gracia del acto *(von Gnaden des Aktes)* de la intención», resulta totalmente inmanente, simple estructura de la conciencia. No ven que la intención del conocimiento se dirige, no al objeto meramente intencional, sino, a través de él, «al objeto existente en-sí». Este objeto real existe no por gracia del acto, sino independiente de él. Han confundido la doble expresión del «tener» *(haben)* con el «aprehender» el objeto. La conciencia no sólo tiene un objeto intencional inmanente, sino que aprehende algo real fuera de sí. «La joven ciencia de la fenomenología» aún no ha sacado la consecuencia de que los fenómenos como tales tienen un contenido trascendente, pues no hay fenómeno de aparecer sin algo que aparece, y ese algo es «un existente en-sí». La crítica de esa fenomenología que convierte el punto de vista neutral descriptivo en una interpretación idealista del fenómeno, es aguda y certera [15].

El tercer momento de la *teoría* no recibe tratamiento particular. La solución básica de la cuestión está dada ya en el primer análisis al establecer el realismo del conocimiento. Pero el autor pretende esclarecer el *minimum* de residuo ontológico a que puede llegarse después de discutir críticamente el *maximum* de aporeticidad. Para ello se extiende en repetidas reflexiones sobre las mencionadas aporías en las distintas formas de conocimiento a lo largo de los restantes 74 capítulos de la obra, que es imposible siquiera indicar. Es de interés, al menos, mencionar la parte siguiente sobre «las tentativas de solución» (c.11-22) en que Hartman traza una amplia síntesis de las distintas soluciones que se han dado en la historia a la problemática de ese *minimum* metafísico. Son distinguidas y sometidas a discusión tres teorías realistas, cinco formas del idealismo y otras dos del monismo. Al hablar del realismo: natural o ingenuo, científico y metafísico o especulativo, Hartmann deja entrever su postura respecto del residuo ontológico por él admitido. La tesis de la realidad se impone como un «protofenómeno», que no puede ser eliminada por ninguna teoría. Luego son rechazadas tanto la imagen

[15] Ibid., c.10, p.132-150; c.20, p.204-313. Cf. p.138: «Es errónea la suposición de que a la intencionalidad previamente dada pudiera añadirse aún la realidad (accesoria). Eso es una ficción que no se apoya en nada. El objeto es de antemano real o no real. Y esto es lo único que importa en el conocimiento. Es aquel contraste por el cual se distingue radicalmente el auténtico «aprehender» un existente del mero «tener» un representado. El conocimiento sólo se produce cuando a la estructura intencional (a título de existente por gracia del acto) corresponde un existente en-sí, es decir, sustancialmente alcanzado por éste. *Mientras la fenomenología se aferre con toda su fuerza en el objeto intencional,* hará hincapié precisamente en aquello en lo que gnoseológicamente carece de importancia y *pasará por alto el genuino fenómeno del conocimiento*». Ibid., p.150: «El objeto intencional sigue siendo un producto híbrido; visto desde el acto, es algo objetivo que puede tener la apariencia de un existente en-sí en cualquier escala; visto desde el ser, algo subjetivo, algo perteneciente al sujeto, enteramente sustentado por los actos de éste».

natural del mundo como la científica, con su materialismo mecanicista y evolucionismo biológico, y mucho más la del realismo especulativo. Las doctrinas de la sustancia ontológica y de la forma sustancial de los escolásticos tendrían tan poco anclaje en lo real como el alma universal de los estoicos o el mundo como voluntad de Schopenhauer. Y el *teísmo* no se evade de este tipo de realismo metafísico fundado sobre vaga analogía y que entraña un velado antropomorfismo [16].

El tema principal de las subsiguientes interminables disquisiciones lo constituye la distinción del doble conocimiento *a priori* y *a posteriori*, con la situación aporética que el primero envuelve. Hartmann admite el modo de conocimiento meramente apriórico que comprende el vasto reino de la *Idealität*: los principios, estructuras y conexiones lógicas, las esencias puras de la matemática, de los valores éticos y estéticos. Ofrecen una esfera de ser ideal que se distingue por su atemporalidad del ser real, del reino de la *Realität*. Y aun en esta esfera del ser real se distingue el conocer *a priori* (de las esencias universales), del conocimiento *a posteriori*, dado en la percepción sensible. La distinción de los dos modos diverge radicalmente del *apriori* y *aposteriori* kantianos. No son los momentos de actividad y pasividad del sujeto cognoscente, porque la actividad del sujeto se limita a la constitución de la imagen. También el conocimiento apriórico, aunque implica un amplio margen de activa espontaneidad del pensamiento, es receptivo como el aposteriórico, porque todo conocer envuelve siempre referencia a un objeto trascendente, al mundo del ser real. «Los objetos ideales son tan «en-sí» como los reales y existen independientemente del acto de intención», aunque su modo de ser sea distinto. Por ello, lo existente en-sí idealmente no es irreal. Las leyes y estructuras lógicas son también leyes de la naturaleza, y las estructuras de la matemática pura se aplican asimismo a los estratos del mundo real. La pura irrealidad corresponde al mundo de lo fabuloso y de los sueños, así como a ciertas ideas e ideales utópicos [17].

Hartmann sostiene asimismo el intuicionismo de las esencias ideales junto a la intuición de las percepciones de la realidad sensible. El conocimiento apriórico de la *Idealitat*, del ser en sí de las esencias, de los entes matemáticos y de los valores, viene dado por «la intuición estigmática», o de sus rasgos aislados, y la «intuición conspectiva», o de las conexiones de los entes ideales en sus respectivas zonas. Y la evidencia y criterio de verdad (que nunca es absoluto y definitivo) se esclarece por la concordancia o parcial identidad categorial entre el ser real y el ser ideal y sus respectivas estructuras, así como por la coherencia entre la intuición estigmática e intuición conspectiva.

[16] Ibid., c.13-15 p.162-175. Cf. p.174: «El realismo especulativo trueca el inevitable *minimum* de metafísica que el problema del conocimiento contiene, por el *maximum*, con lo que grava el principio real más allá de su capacidad de soporte».

[17] Ibid., c.61 II p.554-57; c.62 p.563-65. Cf. p.564: «Entre las ideas de esta clase figura también la mayoría de las ideas mitológicas y religiosas, por ejemplo, la idea de un dios antropomórfico, la idea del alma de la creencia popular en la inmortalidad y el ideal de otro mundo mejor, como, en general, los objetos de la mera fe en la más vasta acepción».

Los actos emocionales y el realismo.—Todavía reafirma Hartmann su posición realista con el análisis de los actos emocionales que expone en una serie de capítulos de su *Ontología*[18]. *Actos emocionales* son, para él, toda clase de emociones, pasiones, apeticiones, voliciones y actividades en general con los que vivimos la realidad del mundo; somos afectados por las cosas, las experimentamos, las soportamos, actuamos sobre ellas. Estos actos brotan del fondo de nuestra vida, tienen la misma raíz en la totalidad de nuestro ser que el fenómeno del conocer. «El conocimiento es, entre los actos trascendentes, el único no emocional.»

Pues bien, estos actos dan un testimonio más fuerte de la realidad del mundo, «una inmediata certeza del ser-en-sí» más eminente que los actos del conocimiento, de tal modo que no deja lugar a dudas y todo escepticismo se desvanece. «En este respecto son superiores al conocimiento. Se mostrará que la universal convicción del ser-en-sí del mundo en que vivimos no descansa tanto en la percepción como en la *resistencia vivida* que presta lo real a la actividad del sujeto, o sea, sobre una ancha base de experiencia de la vida que suministra los actos emocionales»[19]

Se trata, pues, de la teoría, tomada de M. Scheler y proveniente de Maine de Biran, de que toda conciencia de la realidad descansa en la *vivencia de resistencia*. Pero Scheler edificó sobre ella su tesis del «realismo voluntario», mientras que Hartmann la propone como un complemento de su doctrina del conocimiento objetivo. Este testimonio de la conciencia emocional de la realidad es sin duda más contundente y primario. En todos esos actos experimentamos «la resistencia, la dureza de lo real», el peso y la presión de las cosas en que vivimos, padecemos y que nos certifican de su realidad. El ser afectado por las cosas es algo perfectamente real; se siente, se padece algo que golpea o choca, y este modo de darse el «ser-ahí» real no precisa de ningún raciocinio causal o reflexión; la contundente fuerza probatoria de «lo que le pasa a uno» es «inmediatamente idéntica con la conciencia de ser afectado». Y el conocimiento «está siempre sustentado por el primario darse en esta vivencia». Tal experimentar emocional no es, por tanto, objetivo, no es aún conocimiento. Y se extiende no sólo a las cosas materiales que ofrecen resistencia, sino también a las personas y a los sucesos que le afectan a uno. Se viven y se expe-

[18] *Ontologia* I (*Zur Grundlegung der Ontologie*) P.III sec.2 c.27-32; trad. de J. Gaos (México 1954), p.204ss.
[19] Ibid., c.27 p.205.

rimentan acontecimientos, situaciones y conflictos en la medida en que se participa o se está metido en ellos con todas las modalidades de nuestro vivir emocional.

Tales actos emocionales son, para Hartmann, de tres clases: *los receptivos,* por los que experimentamos la resistencia que la realidad nos ofrece y que nos afecta y nos toca a veces muy sensiblemente, como el soportar su peso, padecer, sufrir, etcétera; *los prospectivos* o anticipativos, por los que nos preparamos a algo real que se nos acerca, como la espera y temor, el presentimiento, el estar dispuesto; y *los actos espontáneos,* por los que nos enfrentamos activamente con la realidad y luchamos para superar su resistencia, como el querer y apetecer, la acción sobre las cosas, las diversas formas de trabajo. «La trascendencia de los actos activos es aún de más peso que la de los receptivos» [20].

La validez de este realismo emocional y del vivir práctico, que es «la más fuerte e imborrable manera de darse la realidad», no niega ni quiere suplantar en Hartmann la del realismo intelectual, sino que viene a reforzarlo. Los actos de conocimiento no se dan aislados, sino insertos en un *complejo emocional* también trascendente. Solamente por el conocimiento se llega a la percepción de la realidad como «objeto». Lo emocional se inserta, pues, en el vivir cognoscitivo, el cual acompaña siempre a lo emocional, lo ilumina, le da sentido y lo eleva al nivel de la conciencia. La teoría, que puede llamarse «realismo integral», muestra en su raíz una gran debilidad y se opone a toda la psicología clásica, la cual evidencia que no se da nunca un acto emocional sin alguna sensación previa. El apetito es facultad ciega y sigue siempre al conocimiento de algo. El análisis de Hartmann mezcla las sensaciones con los actos emocionales. La impresión de realidad de éstos sólo puede venir a reforzar la percepción previa de los objetos.

Ontología fundamental.—La metafísica del conocimiento de la obra anterior abocaba a una ontología, pues esa gnoseología metafísica concluía en que el conocimiento se dirige a la aprehensión del objeto trascendente que es el ser-en-sí. Incluso se daba un primer esbozo de esta disciplina con sus estructuras categoriales. Y ha sido el gran mérito de Hartmann el haber renovado y dado de nuevo vigencia a las eternas cuestiones de la ontología, que él ha elaborado en las cuatro grandes obras dedicadas al tema, a comenzar por la primera, *Fundamentación de la Ontología.* De ésta damos ahora breve cuenta.

[20] Ibid., c.31 p.228.

Ya en la larga *Introducción* comienza Hartmann lamentando el completo olvido en que se han tenido desde Descartes las cuestiones metafísicas sobre el ser, por culpa sobre todo del idealismo y el positivismo. De ahí el vacío relativista y hasta «la autoanulación del pensar filosófico». Y no obstante, toda pregunta auténticamente filosófica se mueve en una dimensión ontológica. Por eso, en extenso recorrido de todas las disciplinas filosóficas muestra que en todas ellas subyace un fondo metafísico, que todos sus problemas básicos no pueden resolverse sin una fundamentación metafísica. Y la ontología es la trama profunda de la metafísica y de todo pensamiento teorético. Por eso proclama el retorno a la ontología.

Hartmann tiene la pretensión de construir una «nueva ontología» en oposición a la tradicional. El contenido de la antigua metafísica se deslindaba en los tres grandes objetos: «Dios, el alma y la totalidad del mundo». Pero estas cuestiones son descartadas de su nueva ontología, ya que pertenecen al círculo de lo transobjetivo incognoscible, que, según el método antes descrito, es inaccesible a una investigación filosófica que parte de lo dado en la experiencia. La suya será también una ontología de problemas y aporética, que no puede franquear los límites del objeto cognoscible, siempre ligado a una esfera desconocida de lo irracional. Y no parte de un principio supremo, como los grandes sistemas aprióricos, sino de la base de los problemas secundarios ofrecidos por los fenómenos ostensibles, para avanzar a las cuestiones últimas de principio. Por eso, esta disciplina, conocida por *philosophia prima*, ha de entenderse más bien como *philosophia ultima*, y es tal *in ratione cognoscendi*, por ser el último conocimiento filosófico que supone todos los demás [21]. No obstante tal pretensión, los temas que anuncia para ser tratados en el conjunto de la obra los toma de la ontología antigua en la versión de Wolf: *De notione entis, de essentia et existentia, de possibili et impossibili*, etcétera. Sólo van a ser de propia cosecha las cuestiones de la estructura categorial y el mayor número de caminos nuevos y de argumentación.

La *Parte primera* la dedica, en efecto, al estudio del «ente en cuanto ente». Es la mejor fórmula del objeto de esta ontología fundamental, dada por Aristóteles y seguida por Wolf, aunque éste lo haya desviado de su sentido rigurosamente ontológico. Mayor es la desviación introducida por Heidegger (su obra, de 1927, es anterior a ésta de Hartmann, de 1935)

21 *Ontología* I (*Zur Grundlegung der Ontologie*), Introd. n.16, trad. cit., p.30-38.

en esta ontología fundamental del «ente en cuanto ente», restringiéndola a la cuestión del «sentido del ser» y del «ser-ahí» del hombre. La crítica al mismo es acerada y justa. En el análisis existenciario de éste queda anulada la comprensión del ente, que ha sido relativizada al yo del hombre y a un mundo que es el mío. La pregunta del sentido del ser es asimismo un sinsentido, porque todo sentido es algo que existe «para nosotros» [22].

El ente en cuanto ente equivale al «ser en general», que, como tal, es un concepto último e indefinible. La dirección de nuestro conocimiento hacia el ser es la de la llamada *intentio recta*, por contraposición a la de la *intentio obliqua*, de reflexión o de interpretación. Esta actitud refleja se da en la gnoseología, lógica y psicología. En cambio, la dirección recta, orientada al conocimiento objetivo del ser, es la actitud propia de la ontología. Y «este realismo natural constituye la posición de partida en la cuestión del ente en cuanto ente» [23]. Tal posición realista la mantiene Hartmann en toda la ontología.

El concepto de ente se distiende y diversifica en la multitud de sus especificaciones. De ahí surgieron múltiples errores en la concepción del mismo: unos identificaron el ser con la cosa material, otros con la sustancia, con la forma, o con el bien, con la esencia, con el individuo existente, con la idea de totalidad, o con la actualidad de ser, etc. Hartmann analiza todas estas concepciones, rechazándolas, si bien falsamente atribuye algunas de ellas a la ontología antigua y niega la equivalencia del ente con el bien. Con ninguno de estos modos se identifica la noción del ser, ya que cualquier grado de ser es ya ente y en su concepto no cabe discernir ninguna de sus determinaciones. El concepto de ente como tal no admite, pues, definición, y su mejor noción será la que abarque todas esas antítesis, es decir: El ser es «lo común a la parte y al todo, a la unidad y multiplicidad, a lo persistente y lo que deviene, a lo determinado y lo indeterminado, a lo dependiente y lo independiente, a lo general y lo individual» [24].

En cambio, los únicos modos que convienen al ente como tal son los de *esencia* y *existencia*, que son el tema de la *Parte segunda*. Fueron expresados en los términos aristotélicos de «lo

[22] Ibid., c.2 p.49-53.

[23] Ibid., c.4 p.61.

[24] Ibid., c.8 p.82. Más desviadas son las teorías subjetivistas del ente, c.9-10 p.88-98, como la del idealismo (el ser como objeto de la conciencia), la de Heidegger del «ser-para-mí» o «ser-a-la-mano», o la del ser como fenómeno. Hartmann no pierde ocasión de combatir el idealismo, incluida su versión fenomenológica. El ser-en-sí es independiente de ser objeto del conocimiento. Y no se puede reducir al ser del fenómeno como distinto del ser que se muestra en él, ya que ambos están abarcados en el marco del ser en general. Esta noción del ser es similar a la expresión de *ser en común* de Santo Tomás.

que» es *(das)* y «qué» es *(was)*. Hartmann rechaza como inexactas las denominaciones de esencia y existencia (por su oposición a toda metafísica del ser trascendente y necesario en cuanto distinto de la contingencia de los seres creados) y las sustituye por las de *Da-sein* y *So-sein* (que las versiones españolas traducen por «ser-ahí» y «ser-así»). Dada su equivalencia las usamos indistintamente. Su contenido lo forma un prolijo análisis (c.11-21) de las «relaciones» entre esos dos «momentos» del ente, lo que hace resaltar la importancia que tiene también en su ontología la vieja cuestión de la esencia y la existencia. Todo el problema se centra en la pregunta de si la relación entre el «ser-ahí» o existencia y el «ser-así» o esencia es de «oposición» y diferenciación, como dos modos del ente separables y contrapuestos uno al otro, o si, al contrario, son dos momentos indiferenciados e idénticos; es decir, la clásica disputa de la distinción real entre esencia y existencia. Hartmann relata los argumentos en favor de su distinción como entidades parciales separables, para detenerse después con mayor extensión (casi como un suareziano) en la refutación de los mismos. El fondo de su crítica estriba en que la ontología antigua confundía la esencia como ser ideal o posible y sólo la existencia o «ser-ahí» como lo real; entre ambos, sin duda, se da real distinción. O que sólo atribuía existencia distinta al individuo sustancial, no a los accidentes. Pero ambas atribuciones son erróneas para la Escolástica, la cual hablaba de la esencia y existencia reales, o bien ambas ideales, y enseñaba que también en los accidentes hay esencia y existencia distintas.

Hartmann concluye, pues, en la *identidad de esencia y existencia* en todas las esferas del ser, real o ideal. La relación del «ser-ahí» o del «ser-así» es de identidad: «Todo ser-ahí de algo es también un ser-así de algo» [25]. Tan sólo existe entre ambos momentos una «apariencia de separación», es decir, una distinción «de referencia» o relacional, como dos aspectos de explicitación del mismo ente.

La *Parte tercera* trata de «la manera de darse el ser real», es decir, de su conocimiento. Aquí el ente en general, tanto en su momento de «ser-ahí» como de «ser-así», se trueca en *ser-en-sí* gnoseológico, y la metafísica del conocimiento se trueca en ontología, pues dicho ser gnoseológico tiene el mismo alcance que el ontológico. Y para resolver «la antinomia de la trascendencia del fenómeno» sintetiza su doctrina, ya expuesta en la obra anterior, del conocimiento del ser-en-sí real, dado

[25] Ibid., c.19 p.153-161.

en la conciencia del fenómeno como objeto trascendente e independiente del sujeto, en sus varias zonas de ser objetado y *obiciendum*, cognoscible y supraobjetivo o esfera de lo irracional. «En el fenómeno del conocimiento entra un fenómeno de ser-en-sí», es decir, «es de tal índole que sobrepasa su propio carácter de fenómeno... Pertenece, pues, a la esencia del fenómeno el *trascenderse* a sí mismo, el presentar su contenido como suprafenoménico», pues todos los fenómenos señalan fundamentalmente hacia el más allá de sí, que es el ser-en-sí [26]. Sigue luego el bloque de capítulos ya descrito antes sobre el conocimiento de la realidad «mediante los actos emocionalmente trascendentes». Y termina mostrando la conexión de este tipo de experiencia emocional del mundo real con el conocimiento objetivo. Los dos no se interfieren, sino que se insertan mutuamente, puesto que ambos se refieren a la misma realidad del mundo. «El conocimiento tiene sobre los actos emocionalmente trascendentes el privilegio de la objetividad», de dar la forma al contenido de la experiencia emocional, eliminando su indeterminación y elevando sus vivencias al grado de una percepción distinta. Y, a su vez, la experiencia emocional viene a apoyar y sustentar el conocer objetivo, quitándole toda ilusión de apariencia, dando así mayor certeza de la realidad del mundo [27].

La *Parte cuarta* y última va dedicada «al problema del ser ideal» o «la manera de darse» en el conocimiento los entes ideales. Este reino de la *Idealität* lo constituyen las esencias eidéticas y sus relaciones o leyes esenciales: las esencias matemáticas, lógicas y los valores éticos y estéticos, aunque Hartmann se detiene sobre todo en los entes matemáticos, repitiendo sus especulaciones de la obra anterior, reiteradas luego en su *Etica*. Aquí se debate de nuevo con la aporía de este conocimiento apriórico del ser ideal y de su tesis realista para todo conocimiento, pues Hartmann sigue manteniendo su doctrina fenomenológica de un conocer apriórico de las esencias mediante una intuición pura e independiente de la percepción de los seres reales. Pero insiste ahora con mayor vigor en el realismo de todo conocer, esforzándose en mostrar la reducción de esta intuición del mundo ideal a la esfera de los objetos reales, del ser en sí e independiente de la conciencia. Los objetos matemáticos—y lo mismo las formaciones lógicas y los valores que han sido separados de las cosas—, si bien mantienen su «indi-

[26] Ibid., c.24 p.191.

[27] Ibid., c.35 p.255ss. Esta mayor certeza viene, como se ha dicho, de la experiencia sensible o del conocer inmediato de los sentidos externos, que Hartmann confunde o mezcla con los actos puramente emocionales.

ferencia» ideal respecto de los casos concretos, «están contenidos» en los objetos reales, son aplicables a la realidad del mundo. Las leyes matemáticas, al igual que las leyes de los objetos lógicos o de los valores, son sin duda leyes inmanentes de esas esencias ideales, pero, a la vez, leyes de la naturaleza y sus objetos, como se ve por su aplicabilidad al mundo de las leyes físicas, abarcando todos los casos reales de la misma especie. «La relación ontológica es particularmente la de estar contenido o de estar sumido lo ideal en lo real.» Tenía razón Aristóteles en buscar la esencia en las cosas mismas, pero también Platón, que no la buscaba en las cosas mismas, sino más allá de la particularidad de éstas [28].

El intuicionismo eidético de Hartmann trata, pues, de acercarse a la solución realista de la abstracción de la esencia universal de los objetos individuales de la realidad. «Esta intuición es justamente apriorística. Pero no se halla esta intuición fundada puramente sobre sí misma, sino que la ocasiona el darse el caso real, porque éste es un caso especial de lo universal» [29]. De alguna manera, pues, la esencia intuida se obtiene por abstracción de los objetos singulares. Pero tal intuicionismo fenomenológico le impide el pleno esclarecimiento del problema.

Posibilidad y efectividad.—Con el anterior se enlaza el segundo volumen de la *Ontología* de Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*. En ella se discute extensamente el solo problema que venía titulado en la «antigua ontología» (wolfiana), *De possibili et impossibili*, unido al principio leibniziano «de razón suficiente», y que nuestro autor cree que toca el fondo del problema ontológico. Es también la obra más nutrida de fárrago de sutiles reflexiones. La versión española traduce el título: *Posibilidad y efectividad*, pues el término alemán *Wirklichkeit*, que en el lenguaje usual designa la *realidad*, Hartmann lo entiende de la realidad efectiva y necesaria según la concepción que va a desarrollar, distinguiéndola de la simple *Realität*, que se aplica también a las esencias ideales. Sólo cabe un breve resumen de la obra.

Se trata, pues, de estudiar *los modos del ser*, el análisis modal del ser que esclarece la ontología del «ente en cuanto ente» en su doble momento de «ser-ahí» y «ser-así», y acentúa hasta el extremo el realismo del ser-en-sí. La división de los modos del ser se hace de acuerdo con la división de los juicios modales: *posibilidad* e *imposibilidad*, *realidad* e *irrealidad*, *necesidad* y *contingencia*, tres modos positivos y sus correspondientes negativos. Pero Hartmann descarta desde un principio el modo de la contingencia. De suyo, es concebible un ser que existe y puede no existir. Pero su «posición es dudosa» dentro de la oposición

[28] Ibid., c. 46, p. 333-4.
[29] Ibid., p. 332.

de los modos, porque es un «modo híbrido», lleno de equívocos, que participa de los positivos y los negativos y se reduce a ellos. Respecto de la realidad efectiva o la *Wirklichkeit*, es un contrasentido «la ilusión de la contingencia», según la concepción que va a exponer [30].

Por ello se analizan sólo los modos de necesidad, posibilidad y realidad efectiva, en sus varias acepciones, cayendo todo el peso del análisis en el de posibilidad. Descartada la posibilidad lógica y la gnoseológica, queda sólo lo posible en el orden real. Hay una noción de «ser meramente posible» o la posibilidad de ser o no ser, según la noción aristotélica de lo posible. Esta noción es concebible; pero es «una posibilidad disyuntiva que anula el paso al ser efectivo», pues lo real efectivo no puede ser nunca sino uno de los casos que se excluyen mutuamente, según «la ley de la posibilidad disyuntiva: tan pronto como *A* se hace efectivo, desaparece la posibilidad de *no-A* y tan pronto como *no-A* se hace efectivo desaparece la posibilidad de *A*». Frente a ella se erige «la posibilidad indiferente» o compatible con el ser efectivo y el ser necesario, que es la verdadera noción de *la posibilidad real*. Y aquí sienta Hartmann su principio apriórico, en que insiste de continuo: «Realmente posible en sentido estricto no es sino aquello cuyas condiciones están cumplidas hasta la última. Mientras falte una, no es posible la cosa, sino, antes bien, imposible. Y el estar cumplidas las condiciones no significa más que su existencia real». De ella se distingue «la posibilidad real parcial», que es la disyuntiva, una simple apariencia de posible real. Porque basta que le falte alguno de los anillos en la cadena de condiciones según un nexo causal, que determina la dependencia universal de los sucesos del mundo, para que se anule el sentido de la posibilidad real [31]. *La efectividad* o realidad existente *(Wirklichkeit)* viene necesariamente si se ha cumplido la totalidad de condiciones de esta posibilidad real, dadas las cuales nunca es posible sino una cosa. Faltando, por tanto, alguna de ellas, no tenemos lo posible real ni lo efectivo, sino lo opuesto de la imposibilidad.

Posibilidad real y necesidad vienen, por tanto, incluidas en la efectividad. Por eso son llamados «modos relacionales», en relación a algo. «Si *A* es necesario, es necesario en razón de algo, o también por algo. Si *A* es posible, es posible en virtud de ciertas condiciones, o sea, de nuevo por algo. Puramente por sí mismo, o puramente por nada, nada es necesario y nada posible» [32]. Pero esta relacionalidad externa lleva consigo que estén referidos a otro modo fundamental, o su esencial efectividad. Hartmann enuncia por ello la *ley modal fundamental*, que dice así: «Los modos relacionales son todos relativos a los modos absolutos ..; la posibilidad, la necesidad y la imposibilidad son modos relativos a la efectividad e inefectividad. Por ello, la efectividad e inefecti-

[30] *Ontología* II: *Posibilidad y efectividad (Möglichkeit und Wirklichkeit)* c.1b-c, c.5, trad. esp. de J. GAOS (México 1956), p.39-44, 56ss.

[31] Ibid., c.3 p.56-59; c.5 p.72. Cf. c.23 p.220: «Realmente posible es *A* sólo si están efectivamente reunidas todas sus condiciones reales, pero entonces es *A*, al par, realmente necesario y realmente efectivo. Las condiciones de su posibilidad se identifican con las de su necesidad, al ser mediatamente condiciones a la vez de su efectividad».

[32] Ibid., c.6 p.75.

vidad son los modos fundamentales». Esto significa que la posibilidad y necesidad son únicamente modos relativos al ser, que no tendrían sentido sin el modo fundamental de la real efectividad [33]. Y el desarrollo de esta ley lleva a Hartmann, a través de alambicados juegos logísticos, a un «desdoblamiento» de dichos modos relacionales, que terminan en cuatro «leyes intermodales de lo real» y a la serie de seis proposiciones o «implicaciones paradójicas», todas las cuales expresan la plena coincidencia e identidad absoluta de la posibilidad con la realidad y necesidad [34]. Tal ley del desdoblamiento *(Spaltungsgesetz)* significa que la posibilidad del ser no es a la vez posibilidad del no-ser.

Hartmann apoya su doctrina en el filósofo megárico DIODORO CRONO (exhumado en una obra de E. Zeller), quien había afirmado que «algo sólo es posible cuando es efectivo, pero que si no es real, tampoco es posible». De este principio son dichas leyes modales simple traducción analítica. Aristóteles trata de refutarlo con su teoría de la potencia real que pasa al acto. Pero esta noción de una posibilidad parcial es insostenible, según ha dicho. Se ha de volver, pues, a la vieja tesis de Diodoro Crono, tan olvidada en la filosofía. Este, sin embargo, deducía del principio la negación del movimiento y el devenir, retornando a la metafísica del ser único e inmóvil de Parménides. Tal supuesto es falso e ilusorio, porque «el devenir es la forma de ser universal de lo real. Y para su movilidad no ha menester de lo meramente posible», porque el proceso natural del movimiento o devenir «no corre del ser posible al ser efectivo, sino del ser efectivo de una cosa al ser efectivo de otra», como la concepción atomista ahora enseña [35].

De este modo, Hartmann sostiene que, en todo el dominio del mundo real, «la ley real de la posibilidad» (no hay en lo real nada meramente posible, sino que posible es sólo lo que es también efectivo) y «la ley real de la necesidad» (no hay en lo real nada meramente efectivo, sino lo que es efectivo es también necesario) confluyen en la sola *ley real de la efectividad*, que enuncia así: «La posibilidad y la necesidad no son independientes en la esfera real. Aquí no hay algo meramente posible ni meramente necesario, sino solamente efectivo. Pero el ser efectivo de lo efectivo consiste en su ser posible y su ser necesario

[33] Ibid., c.7 p.81-82. He aquí su explicación, p.82: «La imposibilidad de *A* quiere decir que *A* no puede decir su posibilidad; su necesidad, que *A* tiene que ser. Así, pues, el no poder, el poder y el "tener que" están referidos a un ser que es en ellos la base modal y su núcleo fundamental. Sin este ser, todo poder ser o deber ser carecería de sentido, ya que consistiría en el poder ser o en el deber ser de nada».

[34] Ibid., c.14 p.136-137, las leyes intermodales: 1) «La negación de la posibilidad de *A* es la necesidad de *no-A*. 2) La negación de la necesidad de *A* es la posibilidad de *no-A*. 3) La negación de la posibilidad de *no-A* es la necesidad de *A*. 4) La negación de la necesidad de *no-A* es la posibilidad de *A*». De aquí se sigue la serie de implicaciones paradójicas: «1) Lo que es realmente posible, es también realmente efectivo (la posibilidad real positiva implica la efectividad real). 2) Lo que es realmente efectivo es también realmente necesario (la real efectividad implica necesidad real). 3) Lo que es realmente posible es también realmente necesario (la posibilidad real positiva implica necesidad real). 4) Aquello cuyo no ser es realmente posible es también realmente inefectivo. 5) Lo que es realmente inefectivo es también realmente imposible. 6) Aquello cuyo no ser es realmente posible es también realmente imposible».

[35] Ibid., c.22 p.210-23; cf. p.215-16. La concepción del devenir como fondo mismo de la realidad es constante y muy repetida en los textos de Hartmann. Cf. c.15 p.155; c.32 p.293, la misma afirmación general.

a la par» [36]. A esto llama la *dureza de lo real,* que atribuye al mundo, en todo el curso de los sucesos, un radicalismo de modo de ser inexorable e irrecuperable. Como lo pasado no hay quien lo haga no haber sucedido, así lo venidero no hay quien lo haga de distinta manera de como sucederá a su tiempo. Es «una ley de lo inconmovible de lo fugaz y efímero, de la retención de lo que no puede detenerse, de la inmovilidad de lo que se aleja sin cesar». Porque «el devenir no es el reblandecimiento del ser, sino su forma categorial, la forma general del ser real» [37].

De ahí se sigue un *predeterminismo universal,* que Hartmann admite como reverso de la ley real de la efectividad en que desembocan las complicadas leyes intermodales. Esta «ley ontológica de predeterminación general» no ha de confundirse, dice, con el determinismo de la Providencia y de la predestinación de la concepción popular, como si los sucesos reales fueran dirigidos «por un principio del mundo», lo mismo que se halle fuera que dentro del mundo. Tampoco es un determinismo teleológico, de tendencia a un fin último o a una pluralidad de fines, pues el pensar finalista es un error dentro del campo ontológico. Ni se trata de un determinismo causal, producido por una o varias causas. «La causalidad es el tipo de predeterminación del mundo material físico»; pero la realidad conviene también a los estratos superiores del ser orgánico, psíquico y espiritual, que «tienen sus propias formas de predeterminación». Esta general predeterminación es simple expresión del *principio de razón suficiente,* de la relación existente entre «la razón real» y su consecuencia, entre el predeterminante y la totalidad de condiciones que hacen posible y, por tanto, necesaria la situación real presente. Cada uno de los estratos de ser tiene su propia cadena de condiciones predeterminantes, que se entretejen en distintos nexos de dependencia, subordinados mutuamente y formando la «universal trabazón de todo lo real en la pluralidad de las formas de predeterminación». Y la libertad no escapa a esta ley general, sino que tiene su especie propia de determinación. La libertad, entonces, no ha de tomarse en sentido negativo de indeterminación, sino en el positivo y kantiano de autodeterminarse. La voluntad libre no es la indeterminada, sino «la que justamente se decide con autonomía» [38].

Tras esta artificiosa explicación de la predeterminación universal, resta por explicar la instancia suprema, que es *el origen* de la misma. En el lugar citado había dicho que esto no concierne a la ley de la predeterminación real, que señala sólo la vinculación interna al mundo. Y añade que «todo origen de la predeterminación es más bien límite de la misma. Pero en su límite pasa toda predeterminación a ser *falta* de predeterminación», es decir, el acaso [39]. Más tarde añade que apelar al

[36] Ibid., c.24 p.228.

[37] Ibid., c.15 p.154-5.

[38] Ibid., c.25-26 p.233-35. 246. Ibid., p.251, pretende salvar esta concepción de ser un determinismo universal, por cuanto «el verdadero determinismo es sólo el determinismo de la unidad». Pero esto no se da en «una estratificación de predeterminaciones de diversa índole». Entonces los estratos superiores son libres frente al nexo de los inferiores.

[39] Ibid., p.234.

acaso como instancia decisiva sería renunciar a toda salida. Y parece indicar que el flujo real del devenir se explica por sí mismo, pues en «el curso temporal del devenir se llenan sin más, constantemente, las condiciones por obra de las cuales deviene realmente posible en cada instante algo distinto»[40]. En el fondo se viene a reducir todo el curso de un mundo predeterminístico a lo *casual (Zufällig)*, pues el primer miembro de toda la cadena de seres y nexos predeterminados no podrá depender de causa o condición anterior determinante, y será, por consiguiente, algo *casual*. En tal sentido dijo antes que «de nada sirve buscar la razón suficiente del mundo en Dios», ya que este Dios sería ser necesario o *causa sui* y, a la vez—pues que teniendo dentro de sí la razón de ser no la tiene fuera de sí—, un ente absolutamente contingente[41] y, por tanto, un absurdo.

Todavía queda una buena parte de la obra en que Hartmann investiga incansable la constitución modal de los seres ideales, aplicando sus intrincadas leyes de relaciones intermodales, en grados similares, a las esferas de ser secundarias, sobre todo al campo del conocimiento y de los seres lógicos. En general, la modalidad del conocimiento reproduce en grado inadecuado las modalidades del ser, por lo que aquí reaparecen las mismas relaciones y leyes expuestas.

La estructura del mundo real.—Dentro de la concepción precedente de un mundo real dominado por la férrea ley del determinismo, Hartmann investiga la estructuración de sus formas y estratos en las dos obras sucesivas, e igualmente voluminosas: *Der Aufbau der realen Welt* («La construcción o fábrica del mundo real») y *Philosophie der Natur* (que en la versión castellana ocupa tres volúmenes). De ellas, sólo breve indicación.

Las dos obras llevan por subtítulo: «Esbozo de la doctrina general de las categorías y doctrina de las categorías especiales». El ser real, en efecto, no es amorfo, sino que está estructurado en múltiples estratos o capas, determinadas por propias leyes o principios llamados categorías. Descubrir las formas y leyes de esta determinación es la tarea de los *análisis categoriales* que realiza Hartmann a lo largo de ellas. El estudio de las categorías equivale, pues, en él a la investigación de los *principios* del mundo real de la antigua ontología. Pero su especulación rehúye siempre la tesis de un principio único del mundo, y su marcado antiidealismo es opuesto al dualismo o *chorismós* platónico, es decir, a toda interpretación de la realidad desde ideas separadas que se participaran en las cosas.

[40] Ibid., c.29 p.266: «No parece quedar, pues, como instancia decisiva nada más que el *acaso*. Pero esto es el *fiasco* ontológico de la cuestión entera. Pues la introducción del acaso significa declarar que no hay una instancia decisiva. Esto no es ninguna salida, sino renunciar a toda salida». Ibid., p.269.

[41] Ibid., c.10 p.107-8; c.27 p.255.

Las categorías son, por ello, los principios determinantes del ente concreto, y toda determinación óntica de lo *concretum* es dada por ellas como principios inmanentes en el mundo y formas de su determinación necesaria. «El sentido de la predeterminación que ejercen sobre lo *concretum* es el de leyes que no existen en ninguna parte más que allí donde hay casos concretos... El carácter fundamental de todo ser categorial es su *inmanencia* en el mundo» [42].

Es evidente, según Hartmann, el hecho de la *estratificación* de los seres en cuatro *planos* o grandes estratos: los de la naturaleza inorgánica, la orgánica, los de naturaleza psíquica y el ser espiritual. Entre ellos hay una escisión y diferencias tan radicales que hacen imposible toda concepción unitaria del tipo de evolución continuada, porque su diversidad es esencial, no sólo de grado. Tales estratos de lo real tienen que ser modelados por sus correspondientes categorías. Tampoco hay heterogeneidad tan radical entre los diversos estratos que excluya un común fundamento en la estructura del mundo. Por eso hay categorías generales «que son principios comunes a todos los estratos de lo real; forman la base unitaria del mundo real entero». Y por su significación ontológica de común fundamento de toda especificación y, por ende, de toda estratificación, son llamadas *categorías fundamentales*. Constituyen el objeto de este primer volumen de «la estructuración del mundo». La teoría especial de las categorías, propias de los diversos estratos, es el tema de la filosofía de la naturaleza [43]. Esta teoría general de la «fábrica del mundo» va dedicada, pues, al estudio de dichas categorías fundamentales, que—ya advierte de nuevo nuestro filósofo—no dan, sin embargo, una imagen completa de la realidad, sino que han de combinarse con las otras «esferas del ser ideal», de las categorías del conocimiento, de las esencias ideales matemáticas y de los valores con sus múltiples relaciones esenciales, que, si bien no coincidentes con las categorías reales, corresponden también a las realidades del mundo y se entrelazan con ellas formando una inmensa complejidad categorial. De ellas ya ha hecho cabal análisis en obras anteriores.

Las categorías fundamentales las divide Hartmann en tres grupos:

1) El de las *categorías modales*, que analizó en la obra anterior, mostrando la íntima relación de aquellos modos con la determinación real del ser efectivo.

[42] *Ontología* III: *La fábrica del mundo real (Der Aufbau der realen Welt)* c.16, tr. de J. GAOS (México 1959), p.177. Cf. c.16 p.179.

[43] Ibid., c.21 p.222. Cf. c.20 p.209-220, para la división de los estratos del ser.

2) El segundo grupo es el de «*categorías elementales*, que tienen carácter estructural y se presentan por parejas en la forma de correlativos miembros opuestos». La enumeración de las mismas es en extremo caprichosa, si bien advierte que se trata de una «tabla abierta de las oposiciones elementales», susceptible de rectificaciones. Forman doce parejas de categorías bipolares, distribuidas en dos grupos en el siguiente orden: «Principio-*concretum*, estructura-modo, forma-materia, interior-exterior, predeterminación-dependencia, cualidad-cantidad». Y en el segundo grupo: «unidad-multiplicidad, armonía-pugna, oposición-dimensión, discreción-continuidad, substrato-relación, elemento-complexo». Y más tarde, la misma cualidad la subdivide en otras tres parejas: «positivo-negativo, identidad-distinción, general-individual»[44]. Hartmann las analiza muy por extenso entablando largas discusiones metafísicas sobre muchos de esos términos y mostrando sus modificaciones a través de cada estrato.

3) *El tercer grupo* es decisivo en la concepción estructural que presenta Hartmann del mundo. Más que de categorías, es una división de «leyes estructurales que conciernen al orden interno de los estratos y a las relaciones entre las categorías». Tales leyes fundamentales, que expresan la determinación y relaciones de los estratos de la realidad, se enumeran en cuatro grupos, que obedecen, respectivamente, a cuatro principios: el de *la validez*, el principio de la *coherencia*, el principio de la *estratificación* o planificación y el principio de *dependencia*. Indiquemos el contenido de estas leyes, que se descomponen cada una en otras cuatro[45].

a) La *ley de la validez* señala que cada categoría consiste en ser principio para lo *concretum*, de infrangible validez vinculante para todo el estrato del ser correspondiente y que predetermina todas las formas del ente concreto del mismo. Es decir, el valor de una categoría es de determinación necesaria similar a las leyes físicas o matemáticas. Y supone que todo plano de ser está perfectamente determinado en su plenitud y concreción por las categorías que lo presiden.

b) La *ley de coherencia*, en sus cuatro momentos: de *vinculación* de las categorías de un estrato del ser, de su *unidad* indivisible en cada estrato, que forma la *totalidad* del estrato en condicionamiento mutuo de sus miembros, y de *implicación* en cuanto cada categoría implica las restantes del mismo estrato, expresa que las categorías actúan en cada plano en su

[44] Ibid., c 24 p 255 56; c 35 p 398 9.
[45] Ibid., c 42 p 451 58.

totalidad, de tal modo que ninguna de ellas desaparece, sino que es tan sólo subordinada o dejada en la sombra.

c) La *ley de la estratificación* de las categorías expresa la relación y los grados de condicionalidad recíproca entre los diversos estratos de realidad. Esta ley tiene una desmembración clara en otras cuatro: Ley del *retorno,* que significa que las categorías inferiores reaparecen en los estratos superiores (así el ser físico en el orgánico, éste en el psíquico, y éste, a su vez, en el espiritual), pero nunca viceversa; las categorías superiores no emergen en los estratos inferiores. La ley de la *variación* señala que estos elementos categoriales, al pasar a los estratos superiores, reciben variaciones accidentales y una nueva sobreconformación en la coherencia con el orden superior (así lo psíquico en el plano del ser espiritual). En la construcción del mundo real, la variación es tan esencial como la conservación. La ley del *novum* implica que cada estrato superior contiene un momento que aparece por primera vez en él y no está contenido en los elementos inferiores ni en la síntesis de ellos. Y la ley de la *distancia* señala que estos elementos nuevos no avanzan continuamente, sino «a saltos»; hay un corte en los procesos de ese retorno y variación, no simple gradación[46].

d) La ley general de *dependencia* afirma la dependencia general de las categorías superiores respecto de las inferiores, con diversas modalidades según otras cuatro reglas: Una ley de la *fuerza,* que es fundamental, según la cual los estratos inferiores, que condicionan los más altos y los fundamentan, constituyen su fuerza y los superiores son más débiles. Fuerza y altura se hallan en razón inversa. Una ley de *indiferencia,* que supone que el estrato inferior no tiene ningún destino a llegar a ser superior y se conduce como «indiferente a toda sobreconformación y sobreconstrucción. En esto consiste su autarquía como estrato». Una ley de la *materia,* indicando que en la estratificación por sobreconformación es la categoría inferior «materia» para la superior, la cual no puede transformar los elementos inferiores, sino sólo sobreconformarlos; la materia ejerce una función restrictiva y un poder determinante. Mas si el estrato superior tan sólo «sobreconstruye» el inferior, ni siquiera éste es materia, sino sólo fundamento (como en el ser espiritual). Por fin, una ley de *libertad,* en cuanto que las formaciones superiores son, a pesar de su debilidad, necesariamente libres o autónomas en su contenido nuevo frente a las inferiores. Este *novum* constituye la superioridad del ser más

[46] Ibid., c.50 p.517-519.

alto y le proporciona un «espacio libre» ilimitado por encima de los estratos más bajos [47].

Sobre estas series de leyes, Hartmann construye su imagen de la estructura del mundo. Sólo algunas categorías del plano inferior reaparecen en el estrato superior. Las fundamentales aparecen en todo plano; otras, como el espacio, el tiempo, la acción recíproca, desaparecen en los planos superiores del ser psíquico y el ser espiritual. Esto permite distinguir los fenómenos de *sobreconstrucción (Überbau)* de los de sobreformación *(Überbildung)*, de los que tanto habla. Existe sobreformación cuando en el plano más alto se conservan las categorías del inferior, y sobreconstrucción cuando el estrato superior asume sólo algunas de las categorías que dominan en el inferior, dejando otras. Así, el plano psíquico es, en relación con el plano orgánico, una sobreconstrucción, en la cual se abandona la categoría del espacio que domina todavía el ser orgánico. Por otra parte, las leyes de la indiferencia y de la distancia muestran que es imposible la interpretación de la realidad como un proceso único del devenir, una evolución continuada al modo del evolucionismo total. «El tópico de la *évolution créatrice* es una contradicción en los términos. La evolución como tal no es creadora, no puede conducir a nada nuevo» [48]. Y la categoría de la libertad señala que la dependencia de lo psíquico y lo espiritual respecto de lo físico y lo orgánico es parcial y de simple sustentación, no de dominio, pues deja un amplio espacio libre a la autarquía de la vida psíquica y espiritual. La estructuración del mundo real es, en suma, más de sobreconstrucción que de sobreformación.

La libertad categorial tiene su expresión más clara en el dominio del *ethos*, en la libertad moral del ser espiritual. La solución aquí es similar a la dicha antes. La ley de predeterminación que rige el mundo entero no se destruye. Pero la libertad humana rompe las cadenas de la predeterminación inferior y tiene su propia autonomía predeterminante. «La libertad es la forma categorial de la autarquía de una predeterminación superior por encima de una inferior, a la vez que es dependiente de ésta por la materia» [49]. La solución es, no obstante, retórica y verbal, si domina el principio de la predeterminación universal de los acontecimientos para toda realidad efectiva, expuesto en la obra anterior.

[47] Ibid., c.55 p.564-66.

[48] Ibid., c.57 p.579. En la obra siguiente admite, sin embargo, Hartmann la evolución transformista universal incluso a partir de lo inorgánico, pero sólo según las leyes darwinistas de selección y variaciones continuas, ajenas a todo finalismo y a través del acaso.

[49] Ibid., c.61 p.621.

Sobre la *Filosofía de la naturaleza* basten sólo dos palabras, pues, a pesar de su voluminosa extensión, es de importancia secundaria y no suele ser tomada muy en consideración. Toda la concepción filosófica del mundo natural es también un Hartmann categorial. Por eso el subtítulo de la obra dice: *Teoría especial de las categorías.* La investigación se desenvuelve a través del sistema de categorías especiales de cada uno de los estratos de la naturaleza, que son tres: físico, cosmológico y orgánico. Aquí las categorías son más abiertas y susceptibles de nuevas precisiones. El conocimiento de lo real, adquirido gracias a las ciencias positivas, es aún imperfecto, por lo que, si la realidad conformada por las categorías es mal conocida, éstas, que realizan la función configurante, no podrán ser determinadas con precisión. El sistema de las categorías que se establezca habrá de ser imperfecto e incompleto.

Las categorías dimensionales son las básicas del mundo físico, que es espacio-temporal. Aquí las categorías son tres: el *espacio* con su extensión tridimensional, el *tiempo* y los modos temporales de simultaneidad y sucesión, presente y pasado; y la categoría del *movimiento* «como protofenómeno de la espacio-temporalidad». Hartmann somete a un estudio minucioso las tres categorías, destacando la *realidad* del espacio y tiempo inherentes a la extensión de las cosas, por lo que ha de rechazarse el concepto de «espacios y tiempos vacíos» como existentes en sí y en sentido absoluto, a la manera de cosas o sustancias. «El espacio y el tiempo no tienen, en absoluto, existencia real alguna fuera y al lado de las cosas y los procesos reales de que son las dimensiones reales. Dimensiones sin algo de que fuesen las dimensiones son imposibles» [50]. Son objeto de la intuición, a través de la percepción de las dimensiones reales y la continuidad en el flujo del devenir. Asimismo, el movimiento es analizado en el sistema cósmico del espacio y tiempo reales y en relación con la moderna teoría de la relatividad. Esta tiene sus límites, y la relatividad atribuida al espacio y tiempo, deducida de la teoría, «se refiere de hecho a la relación dinámica de la materia y los campos de fuerza, pero no justifica ninguna conclusión que vaya más lejos», es decir, respecto a su realidad objetiva [51].

Las categorías cosmológicas estructuran todo el estrato de los seres inorgánicos, sobre la base de las categorías dimensionales. Son enumeradas, con similar arbitrariedad, once: el grupo central «kantiano» de *sustancia, el nexo causal* o causalidad, la *legalidad* y la *acción recíproca.* Luego viene el *proceso* o devenir y la opuesta, que es el *estado;* la *relación real,* el *complexo dinámico,* el *orden de grados,* la *forma de predeterminación* y el *equilibrio dinámico* [52]. En torno a todas ellas desarrolla largas reflexiones, de las que sólo alguna destacamos. El «proceso natural» se distingue en parte del devenir, que es «la forma general del ser de lo real, sin distinción alguna de estructura ni estratos». Es entendido como« lo común de toda especie de movimiento, transición, alteración, transcurso o suceso». El devenir o proceso de todas las cosas en

[50] *Ontología* IV: *Filosofía de la naturaleza* c.1, tr. de J. GAOS (México 1960), p.52. Cf. c.11 p.168-169.
[51] Ibid., c.18 p.276-7.
[52] Ibid., c.19 p.281-83.

el tiempo «no es en absoluto ningún contrario del ser, sino que es... la única forma del ser real» [53]. Todos los procesos naturales están sometidos a la ley de la predeterminación; y no han de entenderse por la teoría aristotélica del tránsito de la potencia al ser en acto, pues la posibilidad se confunde con el ser efectivo, según lo dicho, sino como simple efectuación de ser real por otro que se anula en el efecto.

La sustancia es ampliamente admitida en el mundo inorgánico, como síntesis de «la persistencia» y el «substrato», desechadas las antiguas nociones de formas sustanciales. Y no se distingue del accidente, que sugiere además la contingencia, contraria a la predeterminación; será el accidente simple relación de la sustancia [54]. El «estado» es entendido como afección del ente que pasa por variedad de estadios en sus distintos procesos. La más larga especulación es dedicada a la categoría del *nexo causal* y al problema de la causalidad, que es admitida en todo el ámbito de los estratos corpóreos, incluyendo la causalidad psicofísica. Se trata sólo de la causa eficiente, rechazado todo tipo de causa final y de causas intrínsecas. El sentido de esta causa eficiente es también deformado. El proceso causal no es evolución, ya que toda «evolución creadora» es algo contradictorio. El proceder el efecto de la causa es un genuino surgir, «un proceso creador», no un mero salir a la luz algo preexistente, como piensa la evolución. De ahí que en la producción causal, como efectuación de un existente nuevo, la causa como tal desaparece en el efecto y es absorbida en éste [55]. La especulación cosmológica de Hartmann recorre así todo el vasto campo del mundo físico y es muy rica en sugestión de motivos filosóficos, pese a sus numerosos conceptos erróneos.

La filosofía del mundo orgánico es desarrollada a través de otra gran serie de *categorías organológicas*. La división de las mismas se desenvuelve en cuatro grupos, subdivididos cada uno en otras cinco categorías. Los grupos categóricos son: *el complexo orgánico* o el estudio del organismo individual; *la vida supraindividual* o vida de la especie, que contiene el estudio de la reproducción y sus factores; la *filogénesis*, que analiza las leyes de la evolución darwinianas; *la predeterminación orgánica*, que señala las funciones de la vitalidad y equilibrio orgánicos. A través de este esquematismo categorial, Hartmann analiza los distintos problemas de la biología con ayuda de los estudios científicos y con profundas reflexiones especulativas. Largos capítulos van dedicados al examen de la filogénesis, de la génesis o mutación de las especies. Hartmann admite la evolución transformista de las especies y que todas las especies superiores proceden de las inferiores, con una doble restricción: que se mantenga la ley de indiferencia, es decir, que los estratos inferiores no tienen como destino su ascensión a las capas superiores del ser; y que se rechace todo finalismo en esta evolución, incluido el teleologismo de Kant, «como si» todo el proceso evolutivo obedeciera al plan de una razón ordenadora, pues toda metafísica teleológica es constantemente repudiada por él como anticientífica y que conduce

[53] Ibid., c.20 p.292.
[54] Ibid., c.23 p.326-27.
[55] Ibid., c.26 p.363-365.

a admitir la existencia de un Dios ordenador, lo cual implicaría un puro antropomorfismo. La transformación de las especies se ha de explicar por las leyes de Darwin de las mutaciones continuas, transmitidas por la herencia, la adaptación de los órganos al medio ambiente y la selección natural, que originan como felices coincidencias nuevas formas estables. Incluso acepta sin reparos la «abiogénesis» como comienzo de la filogénesis, es decir, el origen de las primeras células vivientes de la materia inorgánica. No hay mayor salto en esta primera creación de la vida que las subsiguientes mutaciones específicas, pues «en el transcurso de la ulterior ascensión de las formas hay una larga serie de tales creaciones partiendo de formas inferiores», según la ley del *novum*[54].

Así sigue aplicando sus leyes categoriales a todos los procesos de la vida orgánica y animal. Su concepción de la vida no difiere, pues, en el fondo, de la del materialismo evolutivo.

El ser espiritual y las ciencias del espíritu.—Hartmann escribió otra obra importante que, si bien anterior a los tomos de su *Ontología,* constituye un complemento de ella. Es *El problema del ser espiritual* (1932). Se reconoce en ella cierta influencia de Hegel por la división de la obra en tres partes que responden a los tres momentos o manifestaciones del ser espiritual: *espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu objetivado.* Y asimismo aparecen huellas de imitación hegeliana en el intento de construir, junto con los tomos de la *Ontología,* otra amplia «Enciclopedia de las ciencias filosóficas». No es tampoco ajena la influencia de los filósofos historicistas y de las ciencias del espíritu (Dilthey, Windelband, Rickert), pues la obra lleva por subtítulo: «Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu», tratando así nuestro pensador de asimilar los resultados de estas nuevas corrientes. Pero la elaboración de la obra es personal. Hartmann sigue su propia orientación realista con su habitual polémica contra el idealismo de Hegel y su visión de la historia; y esboza ya su concepción de los estratos del ser y de sus estructuras categoriales que ha de seguir en la *Ontología.*

El espíritu es una «forma de ser real» que penetra con su individualidad viviente en el mundo de la realidad existencial. Y constituye el cuarto y más alto estrato del mundo real, del

[54] Ibid., c.60, en *Ontología V: Categorías organológicas* (México 1964) p.174-5. Para todo el problema de la transformación de las especies, c.56-63 p.115-215. En el mismo volumen, *El pensar teleológico,* ensayo póstumo, en que impugna con vigor todo tipo de ordenación finalista del mundo y presenta el concepto de Dios de la «metafísica popular y religiosa» a que conduce esta finalidad universal como mero antropomorfismo (ibid., c.4 p.268-74).

cual depende, y a la vez domina los estratos inferiores con sus fuerzas espirituales que rebasan los límites de lo material y lo psíquico. El ser espiritual es, por tanto, existente e individuo con una existencia temporal, como la del mundo. Pero posee categorías y rasgos propios. Es suprasensible en el sentido de una elevación ontológica sobre las cosas materiales y orgánicas. Por lo mismo, no hay en él «cosidad» o sustancia y es inespacial, aunque esté sometido «a la corriente total del suceder espacio-temporal» y de la historia. Su modo más propio es la «procesualidad» ligada al momento de la temporalidad. El tiempo es un fluir continuo, que envuelve también la movilidad del proceso de todo espíritu viviente. «El espíritu no está en el proceso, sino él mismo es proceso», un flujo y cambio incesante en su modo de ser, una tendencia constante a nuevas formaciones, manteniendo, no obstante, la propia forma categorial de identidad [57]. Tal es la primera fenomenología del ser espiritual.

El espíritu individual es el primer momento y la realidad primera del ser espiritual, inherente a los individuos. Constituye una «sobreformación de lo vital», que descansa en lo orgánico y psíquico y a la vez eleva esas energías e impulsos vitales a un nivel más alto. «El hombre no podrá vivir como hombre sin esta inserción y altísima acción del espíritu.» Su primera característica es la *conciencia espiritual,* que se distingue de la simple conciencia psíquica de los animales, que es su base, porque la levanta del estrecho contorno egoísta de lo dado inmediato a una actuación superior. Lo peculiar de esta conciencia espiritual es su *«excentricidad* y orientación al mundo», en cuanto que saca a la conciencia inferior del cerrado límite de «su mundo circundante y la sitúa frente al mundo real», reorientando sus tendencias al esfuerzo dominador del mundo. La primera limitación y vinculación a las cosas se expande en libertad. Esto lo realiza la conciencia espiritual mediante su capacidad de *objetivación* (en el sentido de obyectación), es decir, su facultad de un conocer objetivo de la cosa en sí, según la doctrina antes sentada, estableciendo la contraposición de sujeto y objeto. La conciencia espiritual se torna en *sujeto* frente a un objeto exterior a sí, que es el mundo real. A la conciencia inferior le faltaba «la distancia a las cosas»; no las convertía en objetividad. En cambio, «la relación de sujeto-objeto es una creación propia del espíritu». Esta correlación al mundo como objeto hace que el ser-en-sí de las cosas,

[57] *Das Problem des geistigen Seins* c 7 (Berlín 1949) p.88-100.

que era un ser-para-él del mundo, se trueque en ser-para-sí del espíritu, el cual es ya «espíritu en el mundo», es dador de sentido y configurador del mundo; el simple mundo de las cosas se torna en mundo del espíritu [58].

La personalidad, el ser persona, es la categoría real fundamental del espíritu singular, que se constituye por un proceso lento de reorientación del psiquismo individual hasta la perfecta conciencia espiritual. Persona es no sólo el hombre en cuanto sujeto que conoce las cosas como objetos, sino también en cuanto sujeto respecto de los demás hombres, no como simples objetos, sino en relación de interpersonal convivencia en un mundo común. En este sentido, la conciencia personal se trueca en un «yo» respecto del «tú» de otras personas. «Un yo impersonal es tan imposible como un tú impersonal.» La persona es lo más propio del espíritu, el *novum* categorial que lo separa radicalmente de los otros seres y representa «lo impenetrable e incognoscible, lo más irracional y transinteligible», si bien nos es dada su realidad por intuición y no puede ser definida, sino descrita. La persona no es sustancia y se constituye como un espontáneo autorrealizarse, conservando su identidad a través de los cambios como totalidad que dura en el suceder del tiempo. La persona se halla, como el animal, en situación; pero, gracias a su conciencia del objeto, la situación para ella no es mero estar abandonado a merced de la corriente de los acontecimientos, sino que es activa frente a ellos. El espíritu personal no sólo refleja por el conocimiento los mundos real e ideal, sino que también mediante sus actos emocionales trascendentes actúa sobre las cosas que ofrecen resistencia, las configura y transforma como útiles que sirven para la plenitud de su vivir. La persona es por esencia expansiva, que se trasciende en sus actos. «La conciencia separa a los hombres, el espíritu los une» [59]. Característica del espíritu personal es también la *autoconciencia,* no como mera y vacía conciencia de sí mismo en la inmediata reflexión sobre sí, sino reflejando los contenidos que el hombre sólo logra en el transcurso del tiempo, cuando se ha perdido al actuar en el mundo y vuelve en visión retrospectiva sobre sí. Finalmente, el momento más alto de la persona es el *ethos,* su esencia moral, fundamentada en el atributo de su *libertad,* que le hace responsable de sus decisiones libres. El problema lo remite a la obra siguiente.

[58] Ibid., c.9-10. ed. cit., p.108-129.
[59] Ibid., c.12/ p.143. La influencia de Scheler en esta exaltación personalista de Hartmann es visible, así como la asunción de motivos hegelianos.

El espíritu objetivo es el segundo momento del ser espiritual, el más conocido por nosotros en sus manifestaciones. Una propiedad de los contenidos y formaciones del espíritu es que son separables de la persona individual que los crea, permanecen como construcciones objetivas y «pueden emigrar de persona a persona», participándose y ampliándose en la multiplicidad de individuos, y así se acrecientan como un patrimonio común fruto de la expansión de la persona. Tales contenidos del vivir espiritual construyen la esfera del espíritu objetivo, común y supraindividual, que se muestra como realidad histórica y viviente. Es una «sobreconstrucción» que se superpone a la existencia vital, así como la conciencia se levanta por encima del organismo. Como la conciencia deja fuera de sí la espacialidad y materialidad de lo orgánico, del mismo modo el espíritu deja atrás la conciencia y la personalidad y se eleva a un horizonte impersonal. Este espíritu objetivo, si bien no existe fuera de los individuos, en cuanto es un *novum* respecto de la conciencia personal no es un agregado de individuos, ni se identifica con la suma de ellos como un colectivo. Tampoco puede darse sin alguna colectividad; viene a ser la vida espiritual en su totalidad, tal como se desarrolla en un grupo humano. En este sentido hablamos del «espíritu del helenismo», del «espíritu de un pueblo», etc. Ni es un mero universal, sino realidad única y autónoma.

La vida del espíritu objetivo se hace efectiva en un conjunto de formas, contenidos y principios de todas las producciones espirituales: letras, artes, técnicas, religiones y mitos, costumbres y vida social, etc. Y su relación con los espíritus individuales es de singular «superexistencia» respecto de ellos. Es portado por ellos y vive sólo de ellos; mas, por otra parte, los abarca y supraconfigura en un orden de vida superior. El espíritu objetivo no se hereda, sino que se transmite por *tradición;* los individuos no traen consigo desde el nacimiento el contenido espiritual atesorado en el pasado, sino que tienen que apropiarse de él por esfuerzo personal en el transcurso de su vida. Su superioridad respecto del espíritu común se manifiesta en las categorías de subjetividad, conciencia y personalidad, que a éste le faltan. De ahí que deba pervivir en la conciencia de los espíritus individuales, que es siempre inadecuada, de donde resulta su carácter de incompleto. Es, sin embargo, el protagonista de la historia y de toda la dinámica del proceso histórico, a través de las grandes personalidades directivas. Todo el peso de tradición y de cultura, elaborado en el pasado y en que se apoya nuestro desarrollo cultural, es manifestación

de este espíritu objetivo, que muestra así su realidad histórica y su pervivencia supraindividual.

El espíritu objetivado surge como una tercera forma del ser espiritual, derivado de los dos anteriores. Su origen está en que el espíritu viviente e histórico no sólo es «objetivo», sino que además produce o saca fuera de sí nuevas formaciones que son «objetivadas», porque «se desprenden» del sujeto portador y quedan «fijadas» fuera de él con propia consistencia. Estas producciones se separan del espíritu y no perecen, sino que sobreviven a sus creadores y quedan entregadas a la historia. Resultan así las mil formas de «objetivación» del espíritu: las leyes codificadas, el conocimiento asegurado en la escritura y en el lenguaje, las obras de arte, usos y costumbres, etc. La objetivación es fenómeno distinto de la «objetación» propia del conocimiento, en que el sujeto aprehende las cosas exteriores como objetos; aquí el espíritu es receptor, en la objetivación es creador [60].

Las objetivaciones resultan de todas las creaciones del espíritu personal y del objetivo. Pero mientras ambos son espíritus vivientes, sus creaciones o la realidad del espíritu objetivado que se muestra en el lenguaje, el derecho, el arte, la religión, no son ya nada vivo. La base de las mismas: los textos escritos, el papel impreso, la piedra labrada, son algo material. Lo espiritual y viviente en ellos es la capa significativa de carácter irreal, que sólo despierta a la vida mediante el espíritu personal en su contemplación y reconocimiento comprensivo. La ley del espíritu objetivado es que todo producto creado obtiene independencia respecto del espíritu creador. Con tal independencia obtiene un modo de ser peculiar en la historia, y este modo de realidad histórica constituye la vida propia del espíritu objetivado. Subsiste, por lo tanto, como espíritu eminentemente *histórico,* ajeno a las fluctuaciones de los espíritus vivientes y que sobrevive en el pasado. Pero lo pasado puede revivir en el presente, como ocurre con las costumbres antiguas, formas del lenguaje, tendencias morales, etc., que viven en nosotros sin que lleguen a sentirse como antiguas. De este modo aparece el fenómeno de que el espíritu objetivado sea una rémora, y sus objetivaciones, «cadenas» que atan el espíritu viviente, el cual se liga a las mismas y éstas llegan a ser obstáculo en el futuro para su creatividad vital. Así se llega a una permanente tendencia revolucionaria para desligarse o liberarse de las objetivaciones que proceden del pasado.

[60] Ibid., P.III. *Der objektivierte Geist* c.44 p.406-15.

El espíritu, entonces, no debe suprimir ligeramente el pasado, sino examinar con cuidado todo lo tradicional, antes de aventurar sus propios pasos [61].

«Los más puros representantes del espíritu objetivado son sin duda las creaciones de la literatura, de la poesía, de las artes plásticas, de la música. Entran aquí los monumentos de todo género, los edificios, las obras técnicas y, en ciertos límites, también los productos industriales» [62]. Hartmann estudia luego la específica estructura de esta zona particular de entes del espíritu objetivado, que son las diversas artes; estudio que constituye un esbozo de su obra, publicada póstuma, *Estética*, verdadero tratado no sólo de las artes, sino también de la belleza en la naturaleza y en el hombre, con una interpretación personal de los valores estéticos.

Etica y libertad.—Finalmente, Hartmann escribió una voluminosa *Etica*, también muy destacada aunque pertenezca a sus primeros escritos (1926) y que ha ejercido una influencia duradera en Alemania y en los países anglosajones. En ella asume como base la *ética material de los valores* de Scheler, tratando de incorporar a ella el imperativo kantiano del *deber* y el concepto aristotélico de la *virtud*, consistente en la *mesótes* (el justo medio), y el cuadro de las virtudes morales del Estagirita, como pertenecientes al sistema de valores.

La concepción kantiana del imperativo categórico tiene el mérito de haber mostrado la insuficiencia de las concepciones naturalistas, hedonistas y eudemonistas de las normas éticas. Estas normas son dadas sin duda *a priori*. Pero el concepto kantiano del *apriori* es corregido con la aceptación de la ética material de los valores. La universalidad apriórica no se identifica con la forma; la norma moral puede tener un contenido, una «materia», sin perder su aprioridad, pues el valor moral puede determinar la voluntad de un modo especial sin que ésta se someta a motivos naturalísticos *a posteriori*.

El contenido material del obrar ético son, pues, los *valores*. Hartmann expone también un detenido análisis de los distintos valores individuales y de sus legalidades axiológicas, interpretando la oscilación scheleriana entre la objetividad intencional y la ontológica del valor en sentido netamente ontológico. El mundo de los valores constituye uno de los dominios del ser ideal junto a los entes matemáticos y otras ciencias. Como todo ser al cual se refiere el conocimiento, los valores tienen un

[61] Ibid., c.58-60 p.521-546.
[62] Ibid., c.45 p.416.

ser independiente de la relación al sujeto. Este ser ideal del valor no tiene suficiente consistencia para ser concebido como separado, sino que está contenido de un modo peculiar en la realidad. Los valores son captados por una intuición característica que determina su aprioridad y la de la norma moral. Es una intuición emocional que marca el sentido originariamente emocional de la vida moral. En todo valor se da el momento del «deber ser», de la tendencia a su realización, la cual, sin embargo, no se efectúa hasta que un ente real (la persona) no acoja su llamada. Mas la realización del bien moral por la libertad humana está sometida, como en Scheler, a la *jerarquía objetiva de los valores:* una conducta es moralmente buena cuando antepone el valor más alto al más bajo. Y Hartmann ve en esta ética material de los valores la superación del subjetivismo kantiano, que considera la razón como origen del principio moral, puesto en la voluntad autónoma. Pero lo absoluto de este principio de la autonomía moral no está garantizado por su origen subjetivo, sino por su radicación en una esfera del ser-en-sí.

Los valores, por tanto, como esencias ideales, son en sí impotentes e indiferentes a su realización. Necesitan de un intermediario que es dado en el querer y el obrar del hombre, pues los valores conectan siempre con determinados bienes que referimos a las personas. Al hombre le es dado captar los valores y, por lo mismo, realizarlos. El es el verdadero mediador entre el valor en su estado ideal y su realización concreta. Y el problema de la *relatividad* de los valores se relaciona con la diversa medida de su captación. Mas el hecho de que sólo el hombre, entre los entes reales, acoge la llamada de los valores y que tal acogida no sea nunca exhaustiva, sino concerniente a valores diversos en el curso de la historia, no significa más que una relatividad en el descubrir y sentir los valores, no en los valores mismos. Y el cometido central de la ética es, por ende, la «axiología de las costumbres», es decir, la descripción fenomenológica de los varios órdenes de valores y la determinación de los principios regulativos de esa tabla de valores. La persona humana, como realizadora de valores, está en la cima de la realidad en cuanto persona moral y es también el único ente al que pertenece la personalidad. En esta concepción personalista, Hartmann se separa del personalismo metafísico de Scheler: la admisión de personas de «orden más alto» estaría impedida por la estructura ontológica del hombre. En el concepto de Dios no cabe la noción de persona moral.

La libertad es el fundamento de la realización de los valo-

res, pues sólo por la libertad puede asumir el hombre las exigencias del deber que experimentamos vivencialmente en la captación de los valores. Al problema de la libertad va dedicada la tercera parte de la obra. Hartmann traza en ella un sugestivo análisis sobre la fundamentación fenomenológica de la libertad, cuya explicación se halla en la esfera de la ética. Está probada por el *testimonio de la conciencia,* en que aparece esta libertad como verdadera *autodeterminación;* es decir, una alternativa de elección superada sólo mediante una determinación de la persona, tanto frente a la causalidad física como frente a las exigencias del valor o a la ley moral. La experiencia de esta propia determinación está avalada por la conciencia de la *responsabilidad,* que atribuye al agente libre el valor, moral o inmoral, de los actos y sus consecuencias, mediante la exigencia apriórica de la «imputación», aunque el juicio concreto de responsabilidad pueda errar. Y más íntimamente testifica la libertad «la conciencia de la culpa» *(Schuldbewusstsein)* ante el disvalor de nuestros actos que provoca el «arrepentimiento», fenómenos éticos elementales analizados por Scheler. La prueba fenomenológica se consolida en la prueba ontológica mediante el principio de razón suficiente. Se obtiene así la solución de las «aporías», que aclara el significado de la libertad entre los dos extremos del determinismo causal y la ley de predeterminación de todas las estructuras reales. La libertad consistirá en la autodeterminación positiva frente a los valores morales que nace de la finalidad consciente, pero que a la vez estará contenida en la predeterminación universal de la necesidad modal [63]. La solución de la aporía es sólo aparente y no supera las explicaciones de las obras posteriores, ya antes indicadas, que en el fondo implican la negación de la libertad.

Hartmann termina estableciendo cinco irreconciliables *antinomias* entre la libertad ética y la libertad religiosa, o *entre la religión y la moral.* La primera se refiere a la oposición entre «la actitud frente a este mundo y el más allá» *(Diesseits und Jenseitsstellung):* la religión acentúa los valores del más allá para deprimir los de la vida terrena, mientras que la ética considera estos valores como los primarios y constitutivos de la conducta moral. La segunda mira a la *relación entre el hombre y Dios.* Para la religión, Dios es lo más importante y el valor supremo, y el hombre, en cambio, es lo secundario; para la ética, el hombre es lo supremo, y es inmoral y hasta una trai-

[63] *Ethik* III (Berlin 1949) c.75-80; *Die Beweiskraft der ethischen Phänomene* p.712ss.

ción al hombre el que algo sea superior, incluso Dios mismo. La tercera antinomia la refiere al *origen de la moralidad*. Mientras que para la religión todos los imperativos están basados en la ley de Dios y resultan, por tanto, heterónomos, en la ética auténtica cobran autonomía, pues los valores morales no se realizan por estar mandados por otro, sino por ser en sí mismos evidentes.

Más fuerte aún es la cuarta, llamada *antinomia de la providencia*, por cuanto la divina Providencia, que es afirmada por la religión como gobierno supremo del mundo, está en oposición con la libertad del hombre, presupuesto de toda moral. Claramente subyace aquí un concepto falso de la libertad humana como libertad absoluta, no subordinada a alguna instancia superior. Pero la libertad del hombre es relativa, que se mueve dentro de ciertos límites, y no se opone sino a un gobierno de Dios de absoluta predeterminación, como parece suponer Hartmann bajo la inspiración protestante. Por fin está la antinomia de la *salvación*. Mientras que, para la religión, el hombre puede ser *salvado* o liberado del pecado, desde el punto de vista ético no se puede quitar a nadie el ser culpable de su acción mala, porque sería negar la responsabilidad de la persona, al igual que un niño o enfermo mental. La remisión del culpable sería peor que soportar la culpa, porque implicaría la destrucción del orden moral [64].

Las antinomias son, para Hartmann, insolubles y llevan a un callejón sin salida. No cabe sino la opción por una de las dos alternativas, pues la otra tendrá que ser ilusoria. Para él la elección es obvia, pues el carácter absoluto de la moral está fuera de duda; la ilusión sólo puede residir de parte de la religión, con lo que los supuestos de la doctrina religiosa se destruyen [65]. Así incide Hartmann, aunque de manera velada, en un «ateísmo postulatorio», justamente lo opuesto al procedimiento de Kant, que deriva la conclusión práctica de la existencia de Dios de la existencia de la ley moral. Aquí, en cambio, la consecuencia lógica es el postulado de la inexistencia de Dios. Si hay una moralidad absoluta—lo que es evidente—, entonces no puede haber Dios, incompatible con la libertad ética y la dignidad de la persona.

Valoración.—Hartmann ha llegado a construir una sistematización filosófica de extraordinaria amplitud y con una gran riqueza de análisis profundos y originales, pese a su primera

[64] Ibid., c.85: *Ethische und religiose Freiheit*, ed. cit., p.808ss.
[65] Así termina la monumental *Etica*, ed. cit., p.821.

actitud de problematismo y repulsa de todo sistema. Con ello se sitúa entre los grandes pensadores de la primera mitad de este siglo. Y es mérito indiscutible suyo haber orientado el análisis fenomenológico del conocimiento hacia un claro realismo, abriendo el camino al pensamiento contemporáneo hacia la filosofía del ser-en-sí. En este sentido ha marcado los nuevos cauces de la metafísica del conocimiento, que desemboca en una verdadera ontología. Su filosofía la ha designado, con razón, como una ontología, una propia filosofía del ser real, rompiendo las estrechas barreras y el cerrado círculo de la inmanencia fenomenológica bajo la influencia de Scheler. Su constante polémica antiidealista ha sido decisiva para el abandono del puro pensamiento subjetista.

Pero los fallos de su sistematización son también evidentes. La ontología de Hartmann es en rigor *antimetafísica,* pese a su pretensión de fundar una nueva metafísica. Es demasiado el lastre que pesa en él de su primera formación neokantiana, que aparece sobre todo en el afán de justificar el apriorismo de Kant y de concordar un tipo autónomo de conocimientos *a priori* con el conocer único y universal que deriva de la experiencia de la realidad. Ello proviene asimismo de la influencia preponderante de la fenomenología, cuyo método de un conocimiento intuitivo y apriórico de las esencias nunca abandonó Hartmann. Por ello se debate de continuo en confusas lucubraciones para mostrar la correspondencia de esa visión intuitiva de las esencias ideales con los datos y leyes de la realidad conocida *a posteriori.* Como en todos los seguidores de la fenomenología, falta en él la doctrina central de la *abstracción,* propia de la filosofía tradicional, que resuelve el problema de los conceptos o esencias universales, extraídos por inducción de la realidad singular y que, no obstante, reflejan las leyes esenciales físico-matemáticas de las cosas y son el fundamento de toda deducción apriórica.

Más aún, descubren los autores la *influencia del empirismo* en Hartmann y que su pensamiento está prendido al pensamiento mecanicista del moderno positivismo científico. De ahí que no le es posible valorar de un modo adecuado los datos de la experiencia sensible, en los que se trasluce el ser aprehendido por la inteligencia con todas sus implicaciones causales y alcance suprasensible. Por ello, y por su actitud inicial marcadamente positivista, aparece su repulsa constante de toda «metafísica especulativa» o de los entes supraempíricos, relegados a la esfera irracional e incidiendo así en radical agnosticismo del mundo metafísico o espiritual. En el fondo, su realismo es

materialista y del tipo del puro devenir o suceder de acontecimientos en el tiempo. Desde este materialismo se explica su continua impugnación de todo finalismo, tan patente en la estructura de la naturaleza, pero que reconduce a la aceptación de una realidad trascendente. Y su decantada ontología se reduce a un abstracto y arbitrario esquematismo de estratos y leyes categoriales, que sirven sólo para justificar el devenir evolucionista.

Hartmann no ha formado escuela ni ha tenido seguidores propios, aunque su influencia ha sido destacada en la tendencia general hacia el realismo ontológico y en la corriente de la ética de los valores. Sus farragosos y plúmbeos volúmenes no se prestan al interés de la lectura y menos a la asimilación de sus ideas. Su especulación se ensombrece ante la irrupción de una filosofía más de moda: el existencialismo de su rival Heidegger. Su vasta asimilación de la ontología realista tradicional, aunque truncada por la negación de la Trascendencia divina, no conectaba con la nueva corriente y hubo de esperar para su reavivarse y actualizarse a los pensadores del mundo anglosajón.

Realismo vitalista y metafísica

Se han de situar aquí otros pensadores alemanes que, procedentes del campo de las ciencias naturales o de la psicología, orientaron resueltamente su pensamiento hacia el realismo e incluso hacia la metafísica.

Osvaldo Külpe (1862-1915) puede figurar como el predecesor de esta dirección. Discípulo de Wundt, con él se formó en la psicología experimental. Fue profesor en Wurzburgo (1894), en Bonn (1909) y, desde 1912, en Munich. Es conocido sobre todo como psicólogo eminente, de fama internacional, fundador de un movimiento original de investigación llamado Escuela de Wurzburgo, consistente en la ampliación de la investigación a los procesos psíquicos de la voluntad y el pensamiento. Sus estudios más conocidos en este dominio son *Grundriss der Psychologie* («Principios de psicología», Leipzig 1893) y *Vorlesungen der Psychologie* (ed. K. Bühler, Leipzig 1920). Su interés por la filosofía en general fue también muy vasto, publicando una muy apreciada Introducción, *Einleitung in die Philosophie* (Leipzig 1895, ed. 9.ª 1919); una monografía sobre Kant, *Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft* («Teoría del conocimiento y ciencia natural», Leipzig 1910), y su obra más notable, *Realisierung* (vol.I, Leipzig 1912; vol II-III, ed. póstuma por A. Messer, 1920). Escribió también un estudio sobre *Psicología y medicina* (1912), con otros trabajos[44].

[44] Cf. A. Gemelli, *La moderna psicologia del pensiero secondo O. Külpe*, en Riv. Filos. Neoscol. (1912); Id., *Il Problema de la «realizzazione» secondo O. Külpe*: ibid.

En la *Introducción* distingue Külpe la psicología científica o experimental de una filosófica, equivalente a la filosofía de la naturaleza respecto de las ciencias naturales. La filosofía debe constituirse como ciencia tendiendo a una concepción del mundo científicamente fundada, y no sólo centrarse en torno a la experiencia inmediata ni sólo en la esfera del pensamiento puro, sino moverse en la indagación de todas las esferas de la realidad, física y psíquica, y ponerse el problema fundamental de la realidad del mundo. En este sentido, la filosofía es metafísica, que ha de partir de la experiencia científica y delinear un cuadro del mundo armónico y fundado, estableciendo también los presupuestos de toda ciencia. El problema de la demostración del mundo es puesto con gran amplitud en la obra *Realización,* que representa el decisivo abandono del neokantismo y retorno al realismo crítico en el pensamiento germano, antes de las lucubraciones de Hartmann. En el primer volumen, Külpe examina y rechaza todo tipo de *concienciali̇smo* e idealismo gnoseológico, para el cual la realidad sería un simple objeto de la conciencia, sentando las bases del realismo. Es propio del objeto pensado el manifestarse y ofrecerse a la conciencia pensante con *independencia* de ella. Quien piensa percibe que la existencia, propiedades y cambios de los objetos no dependen del influjo que el pensamiento pueda ejercer sobre ellos. Y la prueba de la independencia de los objetos es el mismo principio de identidad, que lleva a afirmar la identidad del objeto, no obstante la multiplicidad de operaciones lógicas de juicios y demostraciones que conducen a reconocerla. La conciencia no determina ni crea la realidad, pues es tan indiferente para su existencia como para un cuadro el estar colgado en la pared. Las categorías con que la realidad es pensada son «resultados del conocimiento», una estructura objetiva y no un esquema impuesto al objeto.

Pero el reconocimiento del realismo como posible no es todavía la demostración de su validez y que deba necesariamente afirmarse. A tal demostración van dedicadas las discusiones del segundo volumen, en que se examinan tres tipos de argumentos: *empíricos, racionales y mixtos* Los primeros apelan a las sensaciones táctiles, a la distinción entre percepción e imagen, a la vivacidad de las sensaciones, a los sentimientos experimentados para con las otras personas y al hambre que revela la dependencia del organismo respecto del mundo ambiente. Todavía estas experiencias no indican un mundo exterior más allá de sí. *Los argumentos racionales* se apoyan en la validez del método inductivo y del principio de razón suficiente, que permite concluir la existencia del mundo externo por la conexión entre el yo y el no-yo y el principio de economía del pensamiento que muestra la conveniencia del realismo. Mas la verdadera fuerza demostrativa la tienen sólo los *argumentos mixtos*. Estos conducen a poner el mundo externo como la condición de que en la sensación hay algo independiente del sujeto como causa de la misma, como unidad objetiva de las percepciones y substrato de su continuidad y legalidad. Mas la afirmación metafísica del realismo

(1913), n 4; P. BODE, *Der Kritische Realismus O. Külpes* (Berlín 1928); R. M. OGDEN, *O. Külpe and the Würzburg School*, en *Amer. Jour. Psychol.* (1951) p.4-19.

conserva aún un elemento hipotético (el mundo externo se *debe* poner) que no es posible eliminar.

En el tercer volumen de *Realisierung* se aborda, en fin, la determinación del carácter y naturaleza del mundo externo. Para ello se indican cinco vías, procedentes, respectivamente, a través de la observación inmediata, del progreso de la observación, la prosecución de las determinaciones realistas, sus combinaciones y la indicación simbólica de lo que es observado y experimentado. Tal es el realismo crítico o neorealismo de Külpe, que señala la primera reacción crítica de la filosofía germana contra el subjetivismo idealista, sobre todo neokantiano.

HANS DRIESCH (1867-1941) inicia una especulación filosófica llamada el *vitalismo* y que desemboca en una metafísica. Fue alumno de Haeckel y bajo su dirección se dedicó a las investigaciones zoológicas, fruto de las cuales fueron una serie de monografías en las que rechaza la concepción mecanicista y darwiniana de los procesos vitales, y aboca a la afirmación de su vitalismo dinamista. Esta doctrina la expone sobre todo en la obra *Der Vitalismus als Geschichte und Lehre* («El vitalismo como historia y doctrina», Leipzig 1905). A partir de 1902, su interés científico pasó a los problemas filosóficos. Se habilitó en Filosofía en Heidelberg, donde obtuvo una cátedra, pasando después a profesor en Colonia (1920) y en Leipzig (1921). Sus obras filosóficas principales son: *Philosophie des Organischen* (Leipzig 1909), *Ordnungslehre* («Doctrina del orden», Jena 1912), *Leib und Seele* («Cuerpo y alma», Leipzig 1916), *Wircklichkeitslehre* («Doctrina de la realidad», Leipzig 1917), *Wissen und Denken* («Saber y pensamiento», Leipzig 1919), *Metaphysik* (Breslau 1924), *Der sittliche Tat* (1927), *Parapsychologie* (1932), *Die Überwindung des Materialismus* (Heidelberg 1935) y otras varias [47].

El motivo central del pensamiento de Driesch, y que le ha dado mayor fama, es la fundamentación y defensa del *vitalismo* frente a la explicación mecanicista de la vida. Le sirvieron de base sus experimentos científicos realizados con células de erizos de mar. Al ser divididas éstas, las partes separadas no mueren, sino que se desarrollan en un organismo entero, aunque en menor tamaño. Se divide, en cambio, una máquina en partes y es absurdo pensar que cada una de sus partes contenga el mecanismo completo y pueda reproducirlo. Estas y otras experiencias, como las de reproducción, muestran que hay en el ser viviente un factor o principio peculiar irreductible a los procesos físicoquímicos, y dirige todos estos procesos a la conservación y desarrollo de todo el organismo; este factor es observable en los demás fenómenos del ser viviente; a través, por ejemplo, de una constante renovación de la materia, subsiste la forma del viviente, se ajusta y reajusta según sus necesidades, incluso se repone de sus pérdidas.

A este factor vital llamó Driesch con el término aristotélico de *entelequia*, con lo que su teoría se acerca al vitalismo clásico. La vida

[47] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Metafísica* (Barcelona 1930); *El acto moral* (Madrid 1929); *El hombre y el Universo* (1929). Cf. O. HEINICHEN, *Drieschs Philosophie* (Leipzig 1924); VARIOS, *Festschrift zum 60. Geburtstage* (Leipzig 1927); C. FRIES, *Il Driesch e il neovitalismo*, en *Riv. Filos.* (1937 p.331-35; E. HEUSS, *Rationale Biologie und ihre Kritik* (Leipzig 1938); A. WENZL Y OTROS, *Hans Driesch, Persönlichkeit und Bedeutung für die Biologie und Philosophie von heute* (Leipzig 1951).

de los individuos de cada especie es manifestación de la entelequia formante, que determina el comportamiento armonioso de todo el individuo. Es una realidad no material, física o química, sino un principio individualizante, inespacial y que actúa como un factor natural sin contravenir las leyes de la conservación de las fuerzas físico-químicas. La función de la entelequia parece ser de «sustancia», en cuanto es «una permanente totalidad», y de «causalidad», en cuanto es un «agente o factor» en la naturaleza. A los esquemas causales mecanicistas opone Driesch su principio de la causalidad de totalidad *(Ganzheitkausalität)* y la concepción teleológica de totalidades para el reino de la vida.

En otras obras expone Driesch su filosofía general como una intuición comprensiva del mundo desde la perspectiva del *orden* y de la metafísica o doctrina de la realidad *(Wirklichkeitslehre).* El saber filosófico, aunque se origina de la reflexión autoconsciente, tiene su fundamento, contrariamente al criticismo kantiano, en algo *ordenado,* y la explicitación de este orden es el objetivo de la «doctrina del orden», suerte de ontología y lógica que se desarrolla luego en una segunda parte metafísica o «doctrina de la realidad», la cual Driesch cree poder constituirse sobre la base de la filosofía de la naturaleza inorgánica. El orden es objetivo y sus formas o condiciones son las categorías, que son también objetivas y principios estructurantes de la realidad. Driesch rechaza el error de Kant, que las tenía como subjetivas, y extiende la tabla kantiana añadiendo la categoría de totalidad individuante, que es fundamental en su vitalismo. También el espacio y el tiempo son objetivos, en cuanto formas o condiciones del orden. El espacio natural es euclidiano; la teoría de la relatividad, que se sirve de las geometrías no euclidianas, expresa sólo relaciones teóricas, no objetivas. Asimismo rechaza Driesch el paralelismo psicofísico, porque cree implicar una psicología mecanicista, opuesta a su vitalismo finalista, a la tendencia de sentido y fin, patentes en la vida.

Esta metafísica, para Driesch, debe ser también crítica y dejar sin respuesta un cierto número de problemas. Así, nada se puede saber sobre el origen de la vida orgánica y sobre la posibilidad de la entelequia de establecerse en la vida inorgánica y dominarla. Es también insoluble el problema de si, después de la muerte, los individuos se reabsorben en la entelequia transindividual o conservan una cierta existencia propia. Análogamente, cree insoluble el problema teísmo-panteísmo, afirmando que la metafísica más alta no puede renunciar al conocimiento del entero progreso del mundo, que puede ser entendido como desarrollo de una entelequia cósmica, tendiendo a la realización del más alto grado del saber. Dios mismo sería «un demiurgo que sabe», pues lo persistente más allá del individuo es ciertamente el *saber.* Driesch ha querido utilizar también la entelequia para explicar los fenómenos del espiritismo, en los que ha reconocido el signo de un destino ultramundano del hombre. La especulación de Driesch se aleja algo del primer rigor científico, para decaer en interpretaciones nada fundadas sobre la experiencia y las categorías finalistas.

ERICH BECHER (1882-1929) procede también del estudio de la biolo-

gía y las ciencias naturales, para abocar a un realismo crítico y una suerte de metafísica inductiva como resultado y sistematización de las mismas ciencias. Fue profesor de Filosofía en Münster y, desde 1916 en Munich, como sucesor de Külpe. Entre sus muchas obras destacan: *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften* («Presupuestos filosóficos de las ciencias naturales exactas», Leipzig 1907), *Gehirn und Seele* («Cerebro y alma», 1911), *Naturphilosophie* (Munich 1914), *Die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese einer überindividuellen Seelischen* (Leipzig 1917), *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* (Munich 1921) y una introducción, *Einführung in die Philosophie* (1926), con un prólogo o nota preliminar de Wenzl[44].

Becher se ocupó primero de los problemas de la teoría del conocimiento y la clasificación de las ciencias dentro del objetivismo realista, no sin influencia de la fenomenología. Distingue las ciencias del ser ideal (que es sólo contenido del pensamiento) de las ciencias del ser real, que existe independientemente del ser pensado. Estas tienen como punto de partida el dato sensible, pero se valen también de estructuras *a priori*. A ellas pertenecen no sólo las ciencias de la naturaleza y las del espíritu (entre las cuales la psicología), sino también la metafísica, que es ciencia de la totalidad de lo real y cuyo método resulta, como en toda ciencia, de la unión de inducción y deducción, de la experiencia y reflexión, sobre la base de una serie de leyes de carácter apriórico que intervienen en todo conocimiento de lo real. Desde tal método y posición realista se aplicó especialmente a la fundamentación del vitalismo. La evidencia de la teleología en el reino de la vida implica la necesaria función rectora de lo anímico respecto de todo el organismo. Esto lo estudia ante todo en los procesos nerviosos y psíquicos y su íntima conexión causal dentro del sistema cerebral. En la totalidad del organismo, integrado por el cuerpo y el alma, se muestra lo anímico como el factor directivo de la vida.

Pero la función rectora de lo anímico aparece no sólo en el interior del individuo, sino en la conexión de los distintos organismos. Becher cree descubrir una finalidad hetero-teleológica en la naturaleza por la observación de las agallas de las plantas, las cuales se forman para servir de sustento y protección de las larvas depositadas por las avispas y otros insectos en los árboles. De ahí se remonta a la hipótesis de un «principio anímico supraindividual» que configuraría las estructuras de todos los organismos vegetales y animales, doctrina que presenta en la *Introducción* y en la citada obra *La finalidad hetero-teleológica de las agallas de las plantas y la hipótesis de lo anímico supraindividual*. El influjo de este elemento anímico supraindividual se reflejaría en el instinto que asocia los miembros de la familia en las agrupaciones sociales superiores, en los mismos sentimientos de amistad, compasión y del deber de la conciencia y hasta en las vivencias místicas de unión con la fuente de vida supraindividual que suscitan la impresión de obrar en

[44] Cf. K. HUBER, *Erich Becher's Philosophy* (1931); A. WENZL, *E. Bechers induktive Metaphysik und ihre Weiterführung in die Gegenwart*, en *Die Tatwelt* (Berlín 1940) p.147-155.

nosotros un ser superior anímico espiritual. Por fin, el reino de lo anímico descendería hasta los estratos ínfimos de la materia, que estaría constituida por material anímico. Becher termina así, en su doctrina vitalista y teleológica, en un monismo panpsiquista similar al de Lotze, o en un espíritu del mundo que dirigiera rectoramente todo el ser. Pero tal metafísica inductiva, tan alejada ya de la experiencia, la presenta sólo como lucubración de «elevada probabilidad».

ALOYS WENZL (1887-1967) fue profesor en la Universidad de Munich desde 1933 (desde 1946, titular) en la misma cátedra de Becher. En 1947, nombrado miembro de la Academia bávara de Ciencias. Se ocupó primero a fondo en las ciencias naturales y la psicología experimental, escribiendo diversos ensayos sobre temas científicos. Estimulado luego por Driesch y Becher, se dedicó a la investigación filosófica, llegando a la formulación de una forma propia de metafísica inductiva que prolonga las doctrinas de éstos, pero que se corona en la filosofía de Dios y de la creación. Entre sus obras deben destacarse: *Das Leib-Seele Problem* (Leipzig 1933, que en su 2.ª ed., Graz 1956, lleva el título: *Metafísica como camino desde los límites de la ciencia a los límites de la religión*), *Materie und Leben als Probleme in der Naturphilosophie* (Stuttgart 1949), *Unsterblichkeit* («Inmortalidad», Munich 1951) y sobre todo la obra en que desarrolla con amplitud su concepción metafísica, *Philosophie der Freiheit* (2 vols., Munich 1947-49), con obras sobre Leibniz, Nietzsche y otros temas [60].

Wenzl procede de la matemática y las ciencias naturales, y, lo mismo que Driesch y Becher, está convencido de la insuficiencia de los sistemas físico-químicos y de las categorías de la ciencia empírica para la explicación de la vida y del mundo. La filosofía, según él, debe constituirse como la teoría más compatible con los resultados de las ciencias y recorrer el camino desde los confines de la ciencia hasta los de la religión. Como Driesch y Becher, coloca la vida bajo las categorías de totalidad y finalidad. Vuelve a utilizar la noción de *entelequia*, con rasgos aún más salientes, como principio organizador y animador de los seres vivientes, que determina los procesos del organismo de un modo distinto a las leyes físico-químicas, en cuanto potencia totalizante y de tendencia al fin. Estas entelequias individuales son, a su vez, contenidos o sujetos parciales de una voluntad más amplia, de un elemento anímico supraindividual que es una superior y comprensiva entelequia.

De ahí pasa Wenzl a construir su metafísica de la naturaleza como interpretación de los datos científicos. Toda realidad, incluyendo la realidad material, posee un cierto grado de «interioridad» de carácter psíquico, que es llamada «psicoide». La idea de entelequia la extiende al ser en general, sirviéndose del concepto de Schopenhauer de voluntad y representación. «Lo íntimo de la realidad material es también de esencia dinámico-anímica.» Todo ser es, en su esencia, representación y voluntad, como contenido supraindividual con relación al individuo infe-

[60] Véase VARIOS, *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für A. Wenzl zum 60. Geburtstag* (Munich 1950); W. STROBL, *Die Bedeutung der Synthese: A. Wenzl-Philosoph der Integration, Synthese und Ganzheit*, en *Akt. XIV int. Kongr. Philos.* (Viena 1968) p.454-61.

rior. Por otra parte, todo ser se descompone en estratos o capas que se relacionan entre sí como la materia y la forma, y van en estructura gradual ascendente, de tal modo que en cada grado inferior se hallan preformadas las esencias ya realizadas plenamente en la etapa superior. Y en todos los estratos domina un momento de libertad, que no es privilegio del espíritu, sino que se revela, aunque transformado y a su manera, en todos esos estratos del ser; los grados de libertad comienzan con la indeterminación y contingencia de los corpúsculos de la materia, prosiguen en la pluripotencialidad de las sustancias vivientes, el juego de la fantasía, y culminan en la libertad ética del hombre. De ahí que sea falsa, en esta ontología de los estratos, la ley de la fuerza sostenida por Hartmann: que el estrato superior sea impotente respecto del inferior. Al contrario, la fuerza y energía del alma se derivan sobre las funciones vitales del cuerpo, aunque en éste se sustenten; y en cada esfuerzo o acción instintiva del viviente se revela el poderío del espíritu.

En la misma *Filosofía de la libertad* se plantea, finalmente, el problema del ser en su totalidad. La respuesta a dicha cosmología se da con una teodicea, en que se antepone al mundo empírico existente «un ser ejemplar, total y unitariamente entelequial», con existencia anterior al tiempo empírico. Su totalidad unitaria se quebró cuando el primer ser consciente se separó del fin a que estaba ordenado (que es Dios), y con su desorden vino a ser fuente de ulterior desorden. Esto hace inteligible que se dé lo bueno y lo malo en el mundo y que exista un principio originario antes y por encima del mundo. Este principio es Dios, ejemplar de todo ser. Y es el Dios creador del teísmo cristiano. Así llega Wenzl, como Leibniz y Lotze, a la afirmación valiente de la metafísica de Dios, que Driesch y Becher no llegaron a entrever en aquel supremo elemento anímico supraindividual. Esta doctrina teísta la considera críticamente madura y bien fundada, alegando veladamente los eternos argumentos de la insuficiencia de los seres contingentes y del orden del mundo [70].

En el segundo volumen de la obra desarrolla Wenzl una ética fundamentada en la conciencia de la libertad moral y orientada hacia la ética de los valores de Lotze. La libertad volitiva humana es un hecho evidente y «habría que sostenerla aun en la hipótesis de un determinismo que afectara a todo el acontecer natural». Esta libertad es el momento culminante en que concluyen los grados inferiores de la interpretación del mundo como libertad. Y los valores éticos se fundan en la dignidad de la persona libre (la cual es «la base de la persuasión de una inmortalidad de la persona»), conjugados con el principio de un legítimo eudemonismo y que encuentran su expresión en las diversas formas de virtud. La doctrina de la virtud de Wenzl recorre todos los valores de la ética individual, familiar, del derecho, la economía y cultura, examinando

[70] *Philosophie der Freiheit* t.I p.216. «No está en nosotros el origen de nosotros mismos ni del ser del mundo. La cohesión que, a pesar de toda la discordia existente, es imposible dejar de reconocer en el mundo, la realidad e insuficiencia de todo ser particular, están exigiendo un Absoluto. Una Voluntad penetra y rige toda la múltiple variedad de los portadores limitados de voluntad, un principio de razón se exterioriza en el orden y en el sentido e idea que también brilla en el mundo, un principio de valores patente en la realización de valores y en el anhelo hacia ellos».

los problemas éticos provocados por el choque y la jerarquía de los valores: la mentira oficiosa, defensa propia, conflictos de la medicina, huelga, revolución, guerras, etc. La filosofía de Wenzl termina así en la orientación y educación del hombre en los problemas prácticos de la vida.

El realismo crítico se ha prolongado y difundido en diversos movimientos de la filosofía actual. Baste mencionar el ideal-realismo de Whitehead, de Moore, el realismo naturalista de Alexander y los seguidores del neorealismo anglosajón, además de los numerosos cultivadores del realismo metafísico neotomista y del realismo propio del materialismo marxista. De todos ellos se habrá de dar cuenta más tarde.

CAPITULO XIII

Heidegger y el existencialismo

Introducción al existencialismo *.—El existencialismo, filosofía de la existencia o filosofía existencial, designa la corriente filosófica y cultural que ha sido dominante y hasta de moda

* **Bibliografía:** Recensiones bibliográficas: L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e C. Jaspers* (Nápoles 1940); ID., *Studi sull'esistenzialismo* (Florencia 1943); O. F. BOLLNOW, *Deutsche Existenzphilosophie* (Berna 1953, bibliografía); K. DOUGLAS, *A Critical Bibliography of Existentialism* (The Paris School 1950); S. GÓMEZ NOGALES, *Bibliografía, principalmente histórica, sobre el existencialismo*, en *Pensamiento* 10 (1954) p.196-210; A. BURTON-D. T. LEMOE, *Bibliography Sources of Existential Thought* (Londres 1961); J. WAHL, *Petite histoire de l'existentialisme* (París 1947, tr. esp. Buenos Aires 1950); ID., *La filosofía de la existencia* (tr. esp. Barcelona 1956).

N. ABBAGNANO, *Introduzione all'esistenzialismo* (Milán 1942, 1965); C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo* (Milán 1943); ID., *Problemi dell'esistenzialismo* (Roma 1946); ID., *Dall'essere all'esistente* (Brescia 1957, 1965); P. FILIASI CARCANO, *L'esistenzialismo* (Roma 1943); N. BOBBIO, *La filosofia del decadentismo* (Turín 1944, tr. esp.: *El existencialismo*, México 1954); A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid 1946); T. URDÁNOZ, *Boletín de filosofía existencial. El existencialismo en España*, en *Cienc. Tomista* 71 (1946) p.116-162; ID., *Existencialismo y filosofía de la existencia humana* (Las Caldas de Besaya 1960); H. LEFEBVRE, *L'existentialisme* (París 1946, tr. esp. Buenos Aires 1954); E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes* (París 1947, tr. esp. Madrid 1949); R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes* (París 1948, tr. esp. Madrid 1950); G. LUKÁCS, *Existentialisme ou marxisme?* (París 1948); E. CASTELLI, *Esistenzialismo cristiano* (Padua 1947); A. VEDALDI, *Esistenzialismo* (Verona 1947); ID., *Essere gli altri* (Turín 1948); J. HESSEN, *Existenzphilosophie* (Essen 1948); F. J. BRECHT, *Einführung in die Philosophie der Existenz* (Heidelberg 1948); M. REDING, *Existenzphilosophie* (Düsseldorf 1949); S. ALONSO FUEYO, *Existencialismo y existencialistas* (Valencia 1949); C. ASTRADA, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (Buenos Aires 1936); ID., *La revolución existencialista* (Buenos Aires 1952); F. BATTAGLIA, *Il problema morale nell'esistenzialismo* (Bolonia 1949); A. ALIOTTA, *Critica dell'esistenzialismo* (Roma 1951); J. I. ALCORTA, *El existencialismo en su aspecto ético* (Barcelona 1955); L. GABRIEL, *Existenzphilosophie* (Viena 1951, tr. esp.: *La filosofía de la existencia*, Madrid, B. A. C., 1974); L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico* (Padua 1952); J. COLLINS, *The Existentialist. A Critical Study* (Chicago 1952); J. MOELLER, *Existenzialphilosophie und Katholische Theologie* (Baden-Baden 1952); E. PACI, *L'esistenzialismo* (Turín 1953); P. FOULQUIÉ, *L'existentialisme* (París 1953); J. ITURRIOZ, *Cuatro lecciones sobre existencialismo* (Zaragoza 1951); P. CAMPBELL, *L'existentialisme* (París 1953); J. MARÍAS, *El existencialismo en España* (Bogotá 1953); F. H. HEINEMANN, *Existentialism and the Modern Predicament* (Londres 1953); E. L. ALLEN, *Existentialism from Within* (Londres 1953); I. LEPP, *Existence et existentialisme* (París 1953); D. G. MARTINS, *Existencialismo* (Braga 1955); M. GRENE, *El sentimiento*

durante décadas en nuestro siglo dentro del pensamiento occidental. Se llama así porque asume como tema central del filosofar la existencia. Pero de la existencia, al menos en su relación con el ser, se ha ocupado siempre la filosofía, porque no cabe otro modo de filosofar más que de los seres y de su realidad o existencia. Y, no obstante, el existencialismo es una corriente o filosofía nueva que nace después de la primera guerra mundial y obtiene toda su pujanza con el cataclismo de la segunda guerra y después de ella. Es entonces cuando esta filosofía se ha hecho la más popular, aunque su fulgor se va eclipsando rápidamente desde la década de los sesenta.

El existencialismo asume la especulación de la existencia de un modo peculiar. No se trata del concepto abstracto de la existencia de la doctrina clásica, sino en el sentido totalmente nuevo que viene a significar el modo de ser propio de la *existencia humana* considerada en concreto, como aquel modo de ser personal e individual del hombre que, por su singularidad, escapa a toda universalización y racionalización del pensamiento. El problema del *sentido del ser* se pone entonces como cuestión central del existencialismo, lo que significa en sus principales representantes el renacer de la ontología contra el gnoseologismo moderno. Pero no se puede especular sobre el ser desde fuera y con conceptos abstractos; la única revelación que podemos tener es en el ser concreto que somos nosotros, en el ser-ahí *(Dasein)* del existente humano. El problema del ser tiende así a resolverse en el problema del existir. La ontología construida en esta dirección trata de captar el sentido del ser en el existente concreto, es decir, en la existencia, y por ello se presenta en oposición a toda ontología o metafísica esencialista.

Porque la ontología existencial se plantea no sobre el con-

trágico de la existencia (tr. esp. Madrid 1955); A. C COCHRANE, *The Existentialists and God* (Philadelphie 1956); O. N. DERISI, *Tratado del existencialismo y tomismo* (Buenos Aires 1956); V. FATONE, *Introducción al existencialismo* (Buenos Aires 1953); J. LENZ, *El moderno existencialismo alemán y francés* (tr. esp. Madrid 1955); E. OGGIONI, *Introduzione storica e critica della filosofia esistenzialistica* (Bolonia 1956); W. BARRETT, *Irrational Man A Study in Existential Philosophy* (Nueva York 1958); ID., *What is Existentialism?* (Nueva York 1965); J. LACROIX, *Marxisme, existentialisme, personalisme* (París 1950); E NICOL, *Historicismo y existencialismo* (México 1950); H. PFEIL, *Existencialismo* (tr. esp. Madrid 1960); D MORANDO, *Esistenzialismo teologico* (Brescia 1949); A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana* (Bolonia 1959); C. O. SCHRAG, *Existence and Freedom: Towards an Antology of Human Finitude* (Evanston 1961); H E BARNES, *The Literature of Possibility: A Study in Humanistic Existentialism* (Londres 1961); F. MOLINA, *Existentialism as a Philosophy* (Englewood 1962); P. CHIODI, *L'esistenzialismo* (Turín 1958); ID., *Esistenzialismo e fenomenologia* (Milán 1963); E CASTELLI, *Esistenzialismo teologico* (Roma 1964); C ASTRADA, *Existencialismo y crisis de la filosofía* (Buenos Aires 1963); A McINTYRE, *Existentialism* (Londres-Nueva York 1964); P. PRINI, *Existencialismo* (tr. esp. Barcelona 1957); D. F. ROBERTS, *Existentialism and Religious Belief* (Nueva York 1957); F J VON RINTELEN, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (Meisenheim 1951); P R. OLSON, *An Introduction to Existentialism* (Nueva York 1962), etc., con numerosos artículos en casi todas las revistas.

cepto del ser objetivo en general, sino sobre el existente concreto que es el hombre, en el cual se da una relación esencial con su ser, relación no opaca como en los entes inferiores, sino lúcida o consciente y que aparece como constitutiva del ser del hombre. La filosofía existencial se niega a reducir el ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. Las cosas *son;* sólo el hombre *existe*. El hombre no puede reducirse a ser un animal racional, o sociable, o un ente psíquico o biológico. El hombre, en rigor, no es un ente, porque es más bien un «existente», o mejor este existente. El hombre no es, pues, ninguna sustancia susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo y su situación con los demás y con el mundo. Para el pensar existencial, el hombre no es «conciencia» ni menos conciencia de la realidad; es la realidad misma. El existencialismo es, pues, primariamente, un modo de entender la existencia en cuanto existencia humana. Se ha hablado, por ello, de «antropocentrismo existencial». Pero partir de la existencia humana como un «existir» no significa afirmar que solamente hay existencia humana, ni abocar a una concepción inmanentista. Y aun cuando rechacen el punto de vista antropocéntrico, los existencialistas reconocen que la existencia, en particular la existencia humana, es de algún modo algo «primario»; sólo desde ella es posible y legítimo filosofar.

La apelación al *método de lo inmediato* es, junto a la nueva concepción del ser de la existencia, rasgo común de los existencialistas. Esto significa el rechazo de la razón discursiva, de los procedimientos analítico-deductivos para determinar el ser a través de la *mediación* de los conceptos. Se acusa a la razón de *abstracción* generalizante y, por ende, de incapacidad para captar en la universalidad del concepto, en el género, la individualidad concreta del existente. La reflexión filosófica debe abandonar tal racionalismo abstracto y volverse a la investigación de las experiencias concretas en que se desvela el sentido íntimo del ser. La reflexión filosófica se torna entonces en descriptiva de la intimidad personal a través del *diario* (Kierkegaard, Marcel), de la novela, del drama o en la evidencia inmediata del arte. Los principales, como Heidegger, Jaspers, Sartre, adoptan el *método fenomenológico* tomado de Husserl, no en la dirección de descripción intuitiva de las esencias, sino de indagación del sentido del ser que aparece en las determinaciones del *existente* humano: sea como indagación existencial *(existenziell)*

u *óntica,* consistente en la descripción concreta del existente singular en las estructuras que éste vive y realiza, que es el método seguido por Jaspers; sea como una analítica existencial *(existenzial)* u *ontológica,* que prescinde del individuo existente y considera sus posibles estructuras y determinaciones, que es el seguido por Heidegger.

En todo caso, esta fenomenología descriptiva se traduce en una serie de *experiencias emocionales* que tratan de llegar a la inmediata comprensión de nuestra existencia y su situación en el mundo. Son los famosos «existenciales» o vivencias y notas profundas de nuestro existir que presentan los grandes temas de la literatura existencial: el cuidado y la angustia, que presuponen una experiencia de la contingencia y finitud radicales del humano existir; la autenticidad, la libertad y decisión, el compromiso, la anticipación, el proyecto y el hacerse a sí mismo, la soledad existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, la nada y la inseguridad radical de nuestra existencia, etcétera.

El existencialismo tiene como precursor reconocido y origen inmediato a *Kierkegaard* (1813-1855), de quien se ha hablado en el tomo anterior (t.V) dentro de la filosofía del siglo XIX. El es el que lanzó por primera vez el grito de combate: «contra la filosofía especulativa (principalmente la de Hegel), la filosofía existencial», y abogó por un «pensar existencial» como forma propia de la filosofía. El pensador danés luchó con denuedo contra el panlogismo de Hegel, su sistema abstracto de conceptos universales, ajenos a la realidad viviente, y reivindicó enérgico frente a su idealismo una filosofía de la *subjetividad* o de la *existencia* concreta del individuo humano. Existir es ser individuo; lo abstracto no existe. El existente es el hombre viviente, que dirige su atención sobre el hecho de que existe, que no se encierra en la especulación abstracta, sino que vive sus problemas existenciales. Porque ser individuo es elegir y apasionarse; la existencia es el momento de la decisión y la pasión. Junto a este tema central de la existencia, Kierkegaard aireó los principales motivos de ese pensar existencial que han sido recogidos por el existencialismo: la filosofía como tarea de comprenderse a sí mismo en la existencia, el existir humano como un devenir en el tiempo, como un conjunto de posibilidades que ha de realizarse a través de la elección personal; la existencia inauténtica y banal del vivir estético y el salto a la vida auténtica de la propia interioridad a través de la angustia y la desesperación; frente a la dialéctica hegeliana de la objetividad

racional y negatividad, la dialéctica existencial del salto cualitativo de la propia decisión en la libertad, etc.

Pero el filósofo danés pasó ignorado durante medio siglo aun en su propia patria. La *Kierkegaard-Renaissance* comienza con la traducción de sus obras al alemán, realizada por Christoph Schrempf en los años 1909-1922, y que despertaron vivo interés hacia su pensamiento. El existencialismo se puede hacer iniciar en los años inmediatamente siguientes a la primera guerra mundial: en 1919 se publican la *Römerbrief*, de Karl Barth, y la *Psychologie der Weltanschauungen*, de K. Jaspers, que comienzan a referirse a Kierkegaard y asimilar sus doctrinas. La herencia directa de su pensamiento, esencial y primariamente religioso, lo recoge Barth en el citado comentario de la *Carta a los Romanos* y la transmite a la teología protestante. Su «teología dialéctica» refleja los motivos de la dialéctica kierkegaardiana y su concepción luterana de una absurda e irracional oscilación entre contrarios afirmados a la vez sin mediación ni armonía posible: la justificación y el pecado, la caída y la redención, el amor de Cristo y la cólera de Dios, la desesperación y la esperanza. Esta tensión dialéctica e irracional la aplican Barth y sus discípulos E. Brunner y F. Gogarten a una concepción radical de la fe y la revelación. La fe ha sido despojada en ellos de toda seguridad y descrita con las categorías existenciales: es contradicción, paradoja y absurdo, riesgo y escándalo. Consiste en la decisión de fidelidad desesperada y a la vez confiada a la Palabra de Dios a quien es imposible conocer. El salto cualitativo y diferencia abismal entre Dios y la criatura sólo es dado en esa fe paradójica y despojada de todo vestigio de conocimiento.

El existencialismo filosófico o filosofía existencial recibe su primera configuración por Heidegger, cuya obra central, *Sein und Zeit* (1927), es anterior a la *Philosophie* de Jaspers (1932). Heidegger, que se remite sólo contadas veces a Kierkegaard, pero muestra conocer sus escritos, asume de éste los grandes temas de pensar existencial: la reacción contra el idealismo abstracto de Hegel y el retorno de la reflexión al análisis de la existencia concreta del hombre con los grandes problemas de su interioridad, la decadencia, la angustia y el existir trágico, la temporalidad y el instante, el despertar de la banalidad del vivir cotidiano para volver a una realización personal de la existencia en el ejercicio de la propia libertad, etc. Pero ha *secularizado* radicalmente los motivos de la especulación teológica de aquél, vaciándolos de su contenido cristiano. De su filosofía

ha dicho Mounier que equivale a «un desplazamiento del luteranismo hacia el ateísmo» por haber eliminado toda preocupación religiosa. Los temas kierkegaardianos se alimentan en él de otras fuentes ideológicas, que han dado a esos problemas comunes resonancias imprevistas. Estas nuevas fuentes *condicionan* enteramente la nueva filosofía existencial, llevándola a un clima y resultados que el filósofo danés condenó violentamente.

El existencialismo no constituye un sistema unitario, sino que se ha ramificado en corrientes divergentes conservando ciertos rasgos comunes. Se ha dicho que hay tantos existencialismos como existencialistas, cuya proliferación aún no ha terminado. A veces la palabra *existencialismo* ha llegado a tener tanta elasticidad que, más que una doctrina filosófica coherente, significa sólo un método o tendencia y hasta una atmósfera, una literatura, forma de vida o una actitud práctica ante los problemas concretos del hombre. Y aunque el sentido técnico se oponga a tal apelación vulgar, es verdad que el existencialismo puede llamarse más bien una *forma de pensar* típica, y no propiamente un *sistema*. E. Mounier ha representado el existencialismo como un árbol, alimentado en sus raíces por Sócrates, el estoicismo y agustianismo. Estas raíces producen filosofías como las de Pascal y Maine de Biran. El tronco del árbol representa a Kierkegaard. Desde este tronco se extiende una ancha copa con una ramificación muy compleja en la que caben, junto a los grandes existencialistas, corrientes como la fenomenología, el personalismo, el pragmatismo, la teología dialéctica, los pensadores rusos Dostoievsky, Berdiaev, Soloviev, Chestov, y hasta filósofos como Blondel, Bergson, Nietzsche y otros muchos [1].

Con igual razón, otros llaman filósofos existencialistas a Unamuno y Ortega y Gasset. Y no faltan autores tomistas que hablan de Santo Tomás como auténtico existencialista, y de la filosofía tomista como existencialismo en el mejor sentido de la palabra, aunque en línea tan opuesta a estas tendencias actuales. Pero el mero plantear los problemas existenciales del hombre concreto y de su existencia trágica, aun con el patetismo en que lo ha hecho Unamuno, ni menos el darles la solución adecuada sobre la base del realismo tomista, trazando una metafísica propia de la existencia, no es ya seguir las directrices de esta nueva forma de pensamiento, cuya actitud es de clara oposición a la metafísica tradicional. El existencialismo

[1] E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes* (París 1947; tr. esp. Madrid 1949) p.7-11.

se presenta como una corriente filosófica estricta que se ha producido por primera vez en nuestra época.

Esta filosofía existencial se ha desarrollado en varias corrientes, las cuales, aun teniendo una genérica inspiración común y siendo expresión de un común clima histórico, presentan entre sí notables y hasta esenciales diferencias, sea en la doctrina misma, sea en las fuentes de inspiración. Las principales son la corriente germana, la francesa, la rusa y la italiana. La corriente alemana la representan los dos grandes pensadores, Heidegger y Jaspers, que son los que han marcado la fisonomía propia del existencialismo. La francesa la encarnan J. P. Sartre, seguidor de Heidegger y que radicaliza su postura hacia el nihilismo, y el grupo de G. Marcel, L. Lavelle y R. Le Senne, quienes se inspiran más en la tradición espiritualista francesa derivada de Descartes, Pascal, Malebranche y Gratry y configuran la dirección del existencialismo cristiano en oposición al de signo ateo de Sartre. El existencialismo ruso, si bien se reclama a la tradición misticista rusa de Dostoievsky, Soloviev y otros, está representado por los pensadores en el exilio residentes en Francia, L. Chestov y N. Berdiaev. Por fin, la corriente italiana, representada por N. Abbagnano y otros, surge bajo la influencia del existencialismo alemán con motivos patrios de reacción frente al idealismo actualista.

Son las dos corrientes constructoras del existencialismo, la alemana y su contemporánea y paralela la francesa, las que han popularizado el nuevo modo de pensar existencialista que, a pesar de su tecnicismo filosófico, extraño y esotérico, llegó a infiltrarse en las masas y ha dominado en grandes sectores de la literatura y de la cultura. Desde el punto de vista histórico, el *clima* espiritual que favoreció su interés y difusión fueron las tremendas convulsiones de las dos grandes guerras mundiales, que provocaron el fracaso de los grandes ideales humanitarios, del progreso, la técnica y la ciencia, creando un ambiente de inquietud e inseguridad, de pesimismo ideológico y angustia vital. La nueva filosofía presentó al vivo los eternos interrogantes sobre el sentido de la existencia, sobre la muerte y el dolor, llegando a imponer su sombría y trágica concepción de la existencia humana, abocada a un fatal anonadamiento, y que sólo busca su salvación en un ejercicio absurdo de la libertad sin sentido y sin rumbo fijos. Por eso la metafísica existencialista mereció con razón los calificativos de *filosofía de la crisis,* de la *angustia* y *desesperación,* empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente del ser y de

la esperanza. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista sin la auténtica experiencia humana, la que descubre la dimensión más honda de nuestra existencia, abierta a la Trascendencia. Un nihilismo y amoralismo desolador serán la respuesta ética adecuada a esta actitud espiritual de un ser *arrojado* que emerge de la nada y se pierde en la nada de su origen.

Pero esta filosofía existencial ha hecho a su vez *crisis,* y va siendo superada por otras ideologías a la moda, quizá con menos romanticismo, pero con más carga dialéctica y materialista y que envuelven mayor riesgo y peligrosidad para la convivencia humana. La inmensa literatura que aquélla había suscitado se va apagando, si bien su influencia sigue siendo muy fuerte y disolvente en la teología liberal. Sólo quedan estudios teóricos sobre un movimiento filosófico que va pasando a la historia. Más que detallar los rasgos comunes y divergencias de las distintas corrientes, interesa aquí recensionar el sistema de sus grandes representantes.

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) * es la primera figura del existencialismo, padre y fundador, con Jaspers, de esta

* **Bibliografía:** H.-M. SASS, *Heidegger Bibliographie* (Meisenheim am Glan 1968, elenco bibliográfico); V. KRAT, *Von Husserl zu Heidegger* (1932); A. STERNBERGER *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu M. Heideggers Existential Ontologie* (Leipzig 1934); A. DE WAELHENS, *La philosophie de M. Heidegger* (Lovaina 1942, tr. esp. con Introducción de R. CEÑAL, Madrid 1952); L. STEFANINI, *L'esistenzialismo di M. Heidegger* (Padua 1944); S. VANNI ROVIGHI, *Heidegger* (Brescia 1945), P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger* (Turín 1947); ID., *L'ultimo Heidegger* (Turín 1949); C. ASTRADA, *Ser, humanismo, existencialismo. Una aproximación a Heidegger* (Buenos Aires 1949); E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (París 1954), W. BIEMEL, *Le concept du monde chez Heidegger* (Lovaina 1950); K. LÖWITH, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (Francfort 1953, tr. esp. Buenos Aires 1958). J. WAHL, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger* (París 1953); ID., *Vers la fin de l'ontologie* (París 1956); ID., *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (París 1953); I. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen* (Baden-Baden 1954); E. VIETTA, *Die Seinsfrage bei M. Heidegger* (Stuttgart 1950); VARIOS, *M. Heidegger zum 60. Geburtstag* (Francfort 1950); B. ALLEMAN, *Hölderlin und Heidegger* (Friburgo 1954); E. OBERTI, *L'estetica nel pensiero di Heidegger* (Milán 1955); A. VILLANI, *Heidegger e il problema del diritto* (Milán 1958), P. FÜRSTENAU, *Heidegger, das Gefüge seines Denkens* (Francfort 1958); G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger* (Einsiedeln 1959), M. HOEGEN, *Das Sein und der Mensch bei M. Heidegger* (Salzburgo 1960); W. MÜLLER LAUTER, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger* (Berlín 1960); R. PADELLARO, *Heidegger e il problema kantiano* (Turín 1960); M. SACRISTÁN LUZÓN, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Madrid 1959); W. MARX, *Heidegger und die Tradition* (Stuttgart 1961); F. WIPLINGER, *Wahrheit und Geschichte in Denken M. Heidegger* (Munich 1961); H. FEICK, *Index zu Heideggers Sein und Zeit* (Tubinga 1961); A. CHAPELLE, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (París 1962); E. SCHÖFER, *Die Sprache Heideggers* (Pfullingen 1962); O. PÖGGELER, *Der Denkweg M. Heideggers* (Pfullingen 1963, la obra crítica más lograda); W. J. RICHARDSON, *Heidegger Through Phenomenology to Thought* (La Haya 1974, la monografía mejor y más vasta en inglés); G. FINAZZO, *L'uomo e il mondo nella filosofia di Heidegger* (Roma 1963), P. CERERO GALÁN, *Arte, verdad y ser en Heidegger* (Madrid 1963); R. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et S. Thomas d'Aquin* (París 1963); G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Turín 1963); H. MEYER, *M. Heidegger und Thomas von Aquin* (Munich 1964); A. COLOMBO, *M. Heidegger. Il ritorno dell'essere* (Bolonia 1964); R. ECHARRI, *El ser en la filosofía de Heidegger* (Rosario 1964), M. MÜLLER, *Existezphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg 1964); G. SEIDEL, *M. Heidegger and the Presocratics* (Lincoln 1964); P. TROTIGNON, *Heidegger* (París 1965); S. SCHWAN, *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Colonia 1965); G. PENZO, *L'unità del pensiero*

corriente, y el filósofo de mayor resonancia hacia la mitad del siglo, no obstante el contenido tan difícil y controvertido de su pensamiento.

Vida y obras.—Nació en Messkirch, del actual Land alemán de Baden. Sus primeros estudios los describe él mismo en el *curriculum vitae* de la tesis doctoral: «Yo, Martín Heidegger, nací en Messkirch (Baden) el 26 de septiembre de 1889, hijo del maestro barrilero Federico y de su mujer, Juana, ambos de religión católica. Frecuenté las escuelas elemental y media de mi pueblo, el gimnasio desde 1903 al 1906 en Constanza y después la segunda superior en el Bertholdgymnasium (de Friburgo). Una vez superada la prueba de madurez (1909), asistí a cursos de Teología y Filosofía y, desde 1911, sobre todo de Filosofía, de Matemáticas y de Ciencias naturales; en el último semestre, también de Historia». Su educación primera hubo de ser bajo el signo netamente católico, dado el ambiente de su parroquia natal (su padre figura también como sacristán), del colegio católico de Constanza y su posterior ingreso en la Compañía. Otra confesión propia relata su primer contacto con la filosofía y justamente en la metafísica del ser, cuando, un día de verano de su último año en Constanza, recibió de manos del doctor Conrad Gröber, párroco de la iglesia de la Trinidad y futuro arzobispo de Friburgo (1932-48), el libro de Brentano, *Sobre el múltiple sentido del ser según Aristóteles*, que le introdujo en el mundo de las ideas de los griegos. Y los cursos de Teología y Filosofía de que habla (1909-1910) los hubo de tener con los jesuitas de Friburgo, donde en 1911 ingresa como novicio, saliendo a los pocos meses, y más tarde en el seminario de la ciudad. Así su primera formación filosófica, aunque elemental, la recibió de la doctrina aristotélica y escolástica. Cuando más tarde fue movilizado en la guerra y pasó en el frente varios años, se cuenta que llevaba consigo a Suárez y la *Suma* de Santo Tomás.

Desde 1911 sigue Heidegger los cursos de filosofía y ciencias en la Universidad de Friburgo, siendo discípulo en filosofía del neokantiano Rickert. Un neokantismo libre en la dirección de las ciencias del espíritu y de los valores reinaba entonces en la enseñanza académica alemana, y esta doctrina kantiana marca una huella profunda en la formación de nuestro pensador. Bajo la dirección de Rickert obtiene el doctorado con la tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo* (Leipzig 1914). En estos años de estudios muestra ya actividad literaria publicando en dos revistas católicas cinco recensiones (1912-1914) sobre las recientes investigaciones lógicas (en que se muestra conocedor de la lógica matemática, incluso de Rusell y Whitehead), sobre Kant y Aristóteles, sobre la tem-

in M. Heidegger (Padua 1965); L. Ricci, *Heidegger contra Hegel* (Urbino 1965); A. de Waelhens, *Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (Lovaina 1965); J. Bock, *Heideggers Sprachdenken* (Meisenheim 1966); A. G. Manno, *Esistenza ed essere in Heidegger* (Nápoles 1967); F. Battaglia, *Heidegger e la filosofia dei valori* (Bolonia 1967); E. Togendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín 1967); H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* I (La Haya 1965), p.260-356; C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno* (Roma 1969, con importantes estudios sobre el último Heidegger); C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual* (Madrid 1969); J. Gaos, *Introducción al Ser y tiempo de M. Heidegger* (México [2]1971), etc.

poralidad, sobre los fenómenos psíquicos y la crítica del psicologismo y sobre «el problema de la realidad en la filosofía moderna», en que combate el fenomenismo y aparece aún identificado con el realismo crítico de la Escolástica.

Con tan brillante preparación, no sorprende que al año siguiente (1915) sea admitido en la enseñanza universitaria, ingresando como *Privatdozent* con la famosa tesis de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* («La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto», Tubinga 1916). Es un ensayo históricofilosófico sobre la Escolástica en que ha escogido como base a Escoto, «un pensador personal con claros rasgos de moderno» más que Tomás de Aquino. Pero su análisis se basa especialmente sobre la *Grammatica speculativa* (el texto que también Pierce tomó como base para sus estudios fenomenológicos de las categorías), la cual ha demostrado Grabmann no ser de Escoto, sino de Tomás de Erfurt. Con frecuentes citas de Rickert y Husserl, el joven docente señala en su ensayo la importancia decisiva de la teoría de las significaciones y la «fenomenología de los actos noéticos», e interpreta la intencionalidad de Escoto en términos de Husserl y de su doctrina de la intencionalidad de la conciencia. Sin duda aboga en favor del método escolástico, pero es porque incluye «elementos de consideración fenomenológica tal vez más que ningún otro» y orienta «en el genuino espíritu de Aristóteles» hacia la explicación descriptiva de los contenidos empíricos. Pero admite también que la dirección metafísica de tal pensamiento hace imposible «la reducción fenomenológica» y apunta al tema básico de la obra de Escoto, que es el *ser*, señalando que detrás de los problemas lógicos de categorías y significaciones se ha de dirigir la investigación a su fondo translógico o metafísico del conocimiento del ser y «la verdadera realidad», anunciando un ulterior estudio sobre el ser y sobre el sentido historicista y místico de la filosofía.

Por otra parte, la lección inaugural de su docencia en Friburgo lleva el título *El concepto del tiempo en la ciencia histórica* (1915, publicado, en revista, Leipzig 1916). La noción del tiempo aparece «cristalizada» en la vida del ser histórico. Los temas básicos de la filosofía heideggeriana se encuentran ya preformados en estos primeros escritos, a la vez que se muestran en ellos sus últimos contactos con el catolicismo y su filosofía tradicional. Por influjo de las nuevas ideologías asimiladas va alejándose lentamente de la vida religiosa y su posición se hace más crítica respecto de la Escolástica. No hay información cierta de cuándo o en qué medida Heidegger abandonó la Iglesia católica, dado su talante personal de reserva y ocultamiento de sus sentimientos íntimos. Pero todo su sistema es netamente neutral y aun negativo respecto del problema de Dios y de la religión, que en el fondo son excluidos, aunque más tarde se defendiera de la acusación de ateísmo que le dirigieron, entre ellos su oyente en Friburgo Sartre.

En 1916 viene Husserl a la cátedra de Friburgo, y Heidegger inicia su contacto personal con él, cuyas doctrinas de antemano conocía. Pero ahora cobra creciente interés por la fenomenología y la adopta como

método de su filosofar. Pasa entonces a asistente del gran maestro y colaborador en sus tareas escolares. En su obra principal declara que en estos años «Husserl le familiarizó con los más variados dominios de la investigación fenomenológica mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos»[3]. Desde 1919, en que regresa del servicio militar en el frente de guerra (no tuvo lecciones, declara en el Registro, desde 1917 al semestre de verano 1919), daba regularmente lecciones o seminarios sobre «problemas de la nueva fenomenología», que los continuó en los años de su profesorado en Marburgo. Pero la fenomenología le sirvió sólo de base para avanzar en la interpretación de «la existencia fáctica y del mundo circundante», interpretando libremente la fenomenología pura y buscando en ella el punto de partida para su propia investigación del ser y la existencia. No siguió, pues, a Husserl en el camino de la subjetividad trascendental y de la conciencia inmanente, por lo que éste no lo consideró más tarde como su discípulo.

En 1923 es nombrado catedrático de la Universidad de Marburgo, uno de los centros del neokantismo. Es por esta década de los veinte cuando debió de tener mayor contacto con las doctrinas de M. Scheler y aun entrar en relación con él, a quien dedica su ensayo *Kant y el problema de la metafísica* (1929). La influencia de Scheler, que se preocupa más de los problemas antropológicos, hubo de ser decisiva para su orientación antropologista y planteamiento del problema ontológico desde el ser del hombre. Según su declaración, trabajaba por entonces en la composición de su obra magna, *Sein und Zeit,* que publica en 1928, dedicada a Husserl «en admiración y amistad». Esta amistad se fomenta y corrobora, pues Heidegger edita las lecturas de Husserl tenidas en Gotinga en su *Jahrbuch* de 1929; y antes había añadido anotaciones al artículo de Husserl sobre fenomenología en la *Encyclopaedia Britannica.* Todos ellos eran méritos para obtener la sucesión de su cátedra. Y en efecto, Husserl, a su jubilación, en 1927, propone el nombre de Heidegger como su más calificado sucesor, con la esperanza de ganarle más para su causa. En 1928 es nombrado Heidegger como catedrático de la Universidad de Friburgo, la cual, con ambas figuras, se convirtió en uno de los más famosos centros filosóficos del mundo.

Pero ya a los primeros meses comienza Heidegger a manifestarse como pensador independiente que sigue su propio camino. Los contactos entre ambos se hicieron menos frecuentes, a pesar de la contribución de éste en el *Festschrift* para el 70 aniversario de Husserl con su notable ensayo *Von Wesen des Grundes* (1929). Sólo en el primer curso se registran ejercicios fenomenológicos entre las lecciones de Heidegger, el cual se entrega en esta fase a profundizar en la filosofía griega de Parménides, Platón y Aristóteles, de Kant, los idealistas y más tarde de Nietzsche; a la vez que a su temática del ser. En Marburgo tuvo

[3] *Sein und Zeit* n.7 nota. Cf., para esta fase preparatoria de su pensamiento, H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement* I (La Haya 1965) p.275ss, W. J. Richardson, S. J., *Heidegger Through Phenomenology to Thought* (La Haya 1974), donde se encuentra en Apéndice, p.663-71, el Registro de las lecciones y seminarios dados en toda la actividad docente de Heidegger con algunas acotaciones suyas.

por colegas a los teólogos protestantes Paul Tillich y R. Bultmann, que recibieron fuerte impacto e influencia de su existencialismo, y en Friburgo se encontraba a la vez Hartmann. La disociación de Husserl sobrevino lentamente, expresando ambos en mutuas críticas las divergencias de su pensamiento.

Al sobrevenir el régimen del nazismo, Heidegger manifiesta sus simpatías por el nuevo movimiento y pronto se ve envuelto en los negocios políticos. En 1933, en plena efervescencia nazi, es nombrado rector de la Universidad. Su famoso discurso inaugural, *Selbstbehauptung der deutschen Universität* («Autoafirmación de la Universidad alemana», Breslau 1933), contiene una abierta adhesión a las nuevas ideas políticas, con la esperanza en la afirmación de un jefe que encamine el pueblo alemán hacia su destino (cuya autoridad la encuentra simbolizada en la voluntad de poder de Nietzsche) y al que se someta asimismo la ciencia y sus estudiosos[3]. Su activismo político hubo de manifestarse en discursos de propaganda y presidencia de desfiles y hasta abrigó la ilusión de que su propia filosofía fuera la adecuada para asimilar la ideología nazi en vez de la de Rosenberg. No obstante, hubo de dimitir (febrero de 1934) en su cargo de rector «por diferencias con el Ministerio de Cultos», según propia anotación en el Registro, continuando, sin embargo, en su enseñanza a la vez que en sus simpatías e implicaciones políticas, a diferencia de tantos otros hombres de ciencia que fueron obligados a abandonar sus cátedras y a exiliarse. Tal actitud en favor del nazismo ha arrojado una oscura sombra de descrédito posterior en la figura de nuestro filósofo. Su actividad docente siguió ininterrumpida hasta noviembre de 1944, en que fue destituido de su cátedra por las autoridades francesas de ocupación, como él mismo registra.

Desde 1952 volvió a tener cursos esporádicos e irregulares, junto con algunas conferencias hasta 1966, en que se aleja definitivamente del contacto con su «mundo», retirándose a la soledad en su casa de campo de Todnauberg, en la Selva Negra, entregado a sus meditaciones y redacción de algunos escritos. En Todnauberg pasó sus últimos años bajo un olvido general. Es el filósofo que ha sobrevivido a su propio olvido, como se ha dicho. Aun allí ha ejercido su figura fascinación sobre sus amigos y admiradores, que han peregrinado al refugio solitario del maestro para proponerle una vez más preguntas e interrogantes. Entre estas entrevistas destaca el encuentro-homenaje de un grupo de científicos y discípulos, dado en una emisión televisada con motivo de cumplir sus ochenta años[4]. Muere Heidegger el 26 de mayo de 1976, a los ochenta y siete años, y su sobrino sacerdote se ocupa de su enterramiento en el cementerio católico de Messkirch, por expresa voluntad suya. Tal vez,

[3] He aquí una frase saliente que define el tono del discurso: «Lo importante en un jefe intelectual es la fuerza de su soledad, y no por egoísmo o deseo de dominio, sino por obligación. Tal fuerza crea *élites* y una verdadera escuela. Los estudiantes alemanes están dispuestos a someterse al destino alemán, incluso en lo que éste tenga de malo. La tan cacareada libertad es expulsada de las universidades»

[4] *Martin Heidegger im Gespräch*, tr. esp.: *M. Heidegger al habla* (Madrid 1971). Entre los que intervienen figura su antiguo discípulo Karl Rahner, quien dice: «Entre tantos buenos maestros, le sea dado venerar a uno solo, a Martín Heidegger, como a su Maestro» (ibid., p.57).

en un retorno final a la fe primera haya dado cima feliz a su infatigable búsqueda del ser en un encuentro definitivo con el Ser supremo y fuente del ser.

Obras.—Ya hemos mentado antes los primeros y preparatorios escritos de nuestro filósofo. La siguiente obra, que sigue siendo la fundamental, conteniendo el núcleo central de su pensamiento, es *Sein und Zeit* (primera parte, publicada en el *Jahrbuch* de Husserl; t.VIII 1927), y a la vez en volumen separado (Halle 1927; 11.ª reimpr. 1967). Debía seguir una segunda parte, cuyo esquema se anuncia. Pero ésta no fue nunca redactada, y desde la 7.ª reimpresión se suprime la indicación a tal parte, modificado ya el rumbo de pensamiento del autor. En realidad, a juicio de los críticos, los escritos sucesivos, que son todos breves, pueden considerarse como esta segunda parte. Siguieron los ensayos *Vom Wesen des Grundes* («De la esencia del fundamento», Halle 1929), dedicado a Scheler; *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn 1929), contribución al *Festschrift* de Husserl, y *Was ist Metaphysik?* (Bonn 1929), que, con la conferencia rectoral citada, cierran la primera fase de su pensamiento.

El llamado segundo período, en que la atención del filósofo se centra cada vez más en «la verdad del ser» o el problema ontológico, sin romper, no obstante, la continuidad de la problemática heideggeriana, puesto que esta verdad no puede desvelarse sino en el existente humano, se inicia con la conferencia tenida en Roma, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* («Hölderlin y la esencia de la poesía», Munich 1937), con *Platons Lehre von der Wahrheit* («Geistige Überlieferung» n.2, 1942) y sobre todo con *Brief über den Humanismus* («Carta sobre el Humanismo», publicada juntamente con la anterior, Berna 1947). La nueva dirección resalta asimismo en el «apéndice» a la conferencia de 1930 *Vom Wesen der Wahrheit* (Francfort 1943), en la *Einleitung* a la 5.ª (1949) y el epílogo (*Nachwort*) a la 4.ª edición de *Qué es la Metafísica* (Francfort 1943). Siguieron los ensayos *Holzwege* («Caminos del bosque», Francfort 1950), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* («Interpretaciones a la poesía de Hölderlin», que recoge todos los ensayos sobre el poeta, Francfort 1951), *Einführung in die Metaphysik* («Introducción a la Metafísica», de lecciones de 1935, Tubinga 1953), *Vorträge und Aufsätze* («Conferencias y artículos», Francfort 1954), *Der Feldweg* («Camino del campo», Francfort 1953). Los trabajos siguientes recogen las últimas lecciones de Friburgo: *Was heisst Denken?* («¿Qué es pensar?», Tubinga 1954), *Aus der Erfahrung des Denkens* («De la experiencia del pensar», Pfullingen 1954), *Was ist das - die Philosophie?* («¿Qué es eso de filosofía?», Pfullingen 1956), *Zur Seinsfrage* («Sobre la cuestión del ser», Francfort 1956), *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957), *Der Satz vom Grund* («El principio del fundamento», Pfullingen 1957), *Aristoteles Physik* B. I., en *Il Pensiero* (Milán 1958), *Hegel und die Griechen* (del homenaje a Gadamer, Tubinga 1960). Resalta en la fase final de nuestro filósofo la voluminosa obra *Nietzsche* (2 vols., Pfullingen 1961), que, sin embargo, procede con ligeros retoques (según declaración previa) de lecciones tenidas en los cursos 1936-42 con otras

digresiones. Todavía de sus postreros años se han publicado textos de discursos suyos en respuesta a diversos homenajes, como *Kantsthese über das Sein* (Francfort 1962), *Die Frage nach dem Ding* (Tubinga 1962), *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962), *Zur Sache des Denkens* (Tubinga 1969) y otros escritores menores, artículos y conversaciones que retornan siempre al tema filosófico[5].

Punto de partida. El problema ontológico.—Heidegger es un estudioso incansable de la filosofía que ha llegado a un conocimiento muy vasto de las distintas etapas del saber filosófico: tanto de la filosofía antigua de grandes autores griegos como de la Escolástica (de ésta muy parcialmente), de Kant y de los idealistas y, sobre todo, de las distintas corrientes filosóficas de su tiempo. Y ha meditado muy profundamente en los grandes temas ontológicos y humanos. Las influencias que han obrado en la construcción de su pensamiento son por eso muy complejas. Pero hay unas cuantas líneas de doctrina que han inspirado más especialmente la elaboración de sus ideas y le han conducido a la construcción de su filosofía como «universal ontología fenomenológica», partiendo del análisis de la existencia humana, como se dirá luego.

Ante todo, es patente la inspiración de sus primeros estudios en Aristóteles y en la Escolástica, que han determinado su interés constante por el problema del *ser*, por la configuración de la filosofía como una ontología. Su colega Hartmann había iniciado también el retorno a la metafísica de lo real y a una ontología. Pero sus caminos son divergentes y no se advierten influencias mutuas. Heidegger, además, se adelantó planteando

[5] Véase en W. J. Richardson, *Heidegger Throug Phenomenology to Thought* (La Haya 1974), Apéndice, p.675-682, la lista completa de todos los escritos de Heidegger por el doble orden de composición y de publicación. Está en curso la edición de sus *Gesamtwerke. Obras completas*, llevada a cabo por el editor Klosterman bajo la dirección del hermano de Heidegger y que contendrá no sólo las ya publicadas, sino todo el legado de escritos inéditos. Están programados 80 vols. y van publicados ya cinco.

Traducciones españolas. *El ser y el tiempo*, tr. de J. Gaos (México 1951; 4.ª ed. 1971); *Kant y el problema de la metafísica*, tr. de G. Ibscher (México 1954); *¿Qué es Metafísica?*, tr. de X. Zubiri (Madrid, «Cruz y Raya», 1933; Buenos Aires 1967); tr. de R. Lida en *Sur* (Buenos Aires 1932); *La esencia del fundamento*, tr. de A. Goller de Waether, en *Sustancia* (Tucumán 1940), tr. de J. D. García Bacca (México 1944); tr. de E. García Belsunce (Venezuela 1968); *Sendas perdidas (Holzwege)*, tr. de J. Rovira Armengol (Buenos Aires 1960, 1969); *Holderlin y la esencia de la poesía*, tr. en *Escorial* (1943); tr. de J. D. García Bacca (México 1944); *Doctrina de Platón acerca de la verdad y Carta sobre el Humanismo*, tr. de A. Wagner de Reyna, en *Realidad* (Buenos Aires 1948; Santiago de Chile 1958; Madrid 1959); tr. de R. Gutiérrez Girardot (Madrid 1966); *De la esencia de la verdad*, tr. de C. Astrada (Buenos Aires 1948); tr. de E. García Belsunce (Venezuela 1968); *Introducción a la metafísica*, tr. de E. Estíu (Buenos Aires 1959); *¿Qué significa pensar?*, tr. en *Sur* (Buenos Aires 1952); tr. de H. Kaknemann (Buenos Aires 1958); *¿Qué es eso de filosofía?*, tr. de A. P. Carpio (Buenos Aires 1960); *Arte y poesía* (con *Hölderlin y la esencia de la poesía*), tr. de S. Ramos (México 1958), etc. La brevedad de estos escritos menores favorece la multiplicación de traducciones, incluso en revistas que aquí no se mencionan en su totalidad.

primero estos temas. La constante preocupación de nuestro filósofo por desvelar la verdad del ser, por enfocar toda la filosofía hacia el descubrimiento del ser y sus estructuras, le viene sin duda inspirada por su primera formación en Aristóteles a través de la obra de Brentano y por su juvenil indagación escolástica sobre Escoto. Su segunda mayor influencia procede, sin duda, del descubrimiento de Kierkegaard y de su temática de la existencia concreta y singular del hombre, punto de partida del pensar existencialista, como se ha dicho. La influencia de la doctrina de M. Scheler sobre el hombre como fuente de todos los valores ha debido de ser también condicionante para la dirección antropocéntrica de su pensamiento. Luego vino la asimilación de la fenomenología, que determinó su método existencial, circunscrito al análisis emocional de las dimensiones y del existir humano en su situación concreta. El camino para descubrir la realidad del ser, para este método fenomenológico, es el puro análisis descriptivo de las estructuras sensibles tal como se presentan a la conciencia, abandonando como superada ya desde Kant toda investigación racional de la Trascendencia, a que se remitía todo el estudio kierkegaardiano de la existencia o subjetividad humana. Sólo que esta conciencia trascendental de Husserl o el *Cogito* cartesiano han sido sustituidos por el *sum* del existente humano como el lugar propio de la comprensión del ser.

De los análisis sobre el tiempo de Kant en clave neokantiana y del *historicismo de Dilthey* ha recibido inspiración Heidegger para su concepción de la existencia humana como pura temporalidad e historia, sin ningún substrato o ser sustancial, reducida a su realización contingente e histórica. Asimismo se encuentra en general dependencia de la *filosofía de la vida* y sobre todo de Nietzsche. Nota común en ellos es el principio de la exaltación del hombre y de los valores de la vida concreta y existencial. Esta concepción vitalista es esencialmente antiintelectualista y antiespiritualista, a la vez que actualismo negador de toda sustantividad, ya que hace consistir la existencia en puro proyecto y continuo proceso de realización bajo la sola norma de lo temporal.

Tales son las principales influencias que condicionan la nueva creación existencialista. Heidegger ha elaborado, sin embargo, un modo de filosofía propio y original. Enlazando con la antigua metafísica del ser, ha pretendido desarrollar en nueva perspectiva una *ontología fundamental* que, no obstante, siguiendo los procedimientos de la fenomenología, se ha limitado al

análisis fenomenológico del *ser* de la existencia humana y del ser de los demás entes en relación con éste y en cuanto se hacen presentes en ella. El método fenomenológico, además, que no es discursivo, sino de simple «mostración» de lo que aparece, deviene una hermenéutica que se aplica al existente humano para *interpretar* su estructura fundamental. La filosofía será, pues, una «ontología fenomenológica universal» que arranca del análisis existencial del hombre.

Tal es el cometido de la obra capital *Sein und Zeit (Ser y Tiempo),* que se prolonga en los escritos siguientes, al menos hasta la segunda fase en que la investigación se abre más a la verdad del ser en general. Tratemos de extraer su contenido principal en cuanto lo permite la difícil terminología y el esoterismo de los vocablos nuevos creados por nuestro filósofo, cuya explicación sigue torturando a los comentaristas.

La larga *Introducción* de la obra se titula: «Exposición de la pregunta sobre el sentido del ser» *(Frage nach dem Sinn vom Sein),* su necesidad, estructura y preeminencia. Esta pregunta plantea el problema ontológico y la afirmación de la metafísica, y fue el tema de las meditaciones de Platón y Aristóteles. Pero «cayó en olvido» por las sucesivas deformaciones de la filosofía, y Heidegger trata de reiterarla restaurando la investigación ontológica. Sobre todo, la ontología medieval, «máxime de las escuelas tomista y escotista», que discutió tanto el problema del ser sin llegar a fundamental claridad, acabó por suprimir la pregunta. Tres razones dieron para darla por superflua: que el ser es el más universal de todos los conceptos, que el ser es indefinible y que es, por otra parte, el más comprensible de todos. Pero Heidegger, invocando dos textos de Aristóteles y uno de Santo Tomás, «deduce» que sí, en efecto, vivimos en una comprensión imperfecta del ser, pero su sentido permanece en la oscuridad y la misma indefinibilidad del concepto induce a reiterar la pregunta por el ser.

Se trata entonces de presentar adecuadamente «la pregunta fundamental» que interroga por el sentido del ser exponiendo su estructura, pues ella habrá de llevarnos a la comprensión de la respuesta. En ella ha de distinguirse primero «aquello de que se pregunta» *(Erfragtes):* lo interrogado o buscado es el ser, «aquello que determina a los entes en cuanto entes» como objeto formal de todas las cosas que «son» y llamamos entes. «Aquel al que se interroga» por el ser de los entes, que debe ser un ser capaz de responder, de comprender la pregunta y de dar un sentido al ser por el que se pregunta. Este ser interrogado

(Befragtes), un ser privilegiado, «él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él, que es el ser, es el ente que somos nosotros mismos (los que preguntamos) y que tiene, entre otras cosas, la posibilidad de ser del preguntar; lo designamos terminológicamente como el *Dasein*». Este «ente del carácter de *Dasein* tiene una relación especial a la pregunta misma que interroga por el ser» [6].

Ya tenemos la palabra clave del pensamiento heideggeriano, repetida constantemente en la obra. Es el término de *Dasein* con que designa siempre al existente humano, el modo de ser que somos nosotros; en una palabra, el hombre. En la filosofía germana, en Kant, Hegel, y hemos visto en Hartmann, *Dasein* significaba simplemente la «existencia» en oposición a la esencia *(Sosein o Wassein)* de todos los entes. Heidegger lo toma en su acepción etimológica y lo refiere siempre al hombre: *Da-sein* significa *ser-ahí* y, a la vez, *el ahí del ser*. Es decir, el hombre *está ahí* como el *ahí del ser*, como el lugar óntico en donde el ser se revela. «El *Dasein* humano se comprende en su ser.» A este ente que es el hombre le es peculiar la relación especial al ser *(das Sein)*, el estar abierto a él mismo, porque tiene la propiedad de hacer transparente *(durchsichtlich* = ver a través de él) el Ser en su sentido ontológico. «La comprensión del ser *(Seinsverständnis)* es ella misma una determinación de ser del *Dasein*. Lo ónticamente peculiar del *ser-ahí* reside en que es ontológico» [7].

Las demás realidades «son» simplemente, y son llamadas siempre «entes» *(Seienden)*. Sólo el hombre tiene ese privilegio de ser interrogante del ser *(Sein)* y de explicar esta pregunta, manifestando, a través de sus estructuras fundamentales, la constitución del ser. Por eso afirma que el *Dasein* humano tiene sobre los demás entes «una preeminencia óntico-ontológi-

[6] *El ser y el tiempo*, tr. esp. de J. Gaos (México 1971). *Introducción* n.2 p.17, 18; n.4 p.21, etc. La versión traduce el término *Dasein* siempre por «ser-ahí». Otros lo traducen por «existencia», «existente humano», «realidad humana», o, como la mayoría de los comentaristas y traductores de otras lenguas, transcriben simplemente el término alemán *Dasein*. La forma literal abstracta «ser-ahí» tiene el inconveniente de no referirse a la realidad concreta existencial del hombre, a que el término hace siempre mención; por ello, en lo siguiente se hace uso de todas estas modalidades de versión para no repetir con demasía el término alemán.

La versión de José Gaos ha sido ya tachada de muy defectuosa por su excesiva literalidad y por el empleo de expresiones extrañas que hacen la frase a menudo ininteligible y que tienen mejor correspondencia en otros términos más castellanos. Nosotros tenemos siempre delante el texto alemán para dar un sentido más propio y aceptable a la frase. En particular traducimos el adjetivo *existenzial* por «existencial» y no por «existenciario», dejando la otra modalidad óntica del *existenziell* en «existentivo», como se hace en todas las otras lenguas. En cambio, seguimos al traductor en la omisión de los guiones del original, poniendo simplemente entre comillas el conjunto de palabras que hacen un sustantivo (v. gr., «ser en el mundo» por ser-en-el-mundo) para mayor facilidad. Sabido es el exceso de extorsión gramatical en el estilo de Heidegger. Sus análisis filosóficos son en gran parte filológicos.

[7] Ibid., n.4, vers. cit., p.22.

ca», porque no solamente es un ente determinado en su ser y «el más señalado entre todos los entes», sino que es además un «ser ontológico» cuya «modalidad está en la comprensión ser», en la originalidad de comprender su propia existencia y de comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la de su *ser-ahí*. Y es, por eso, «la condición de la posibilidad de todas las ontologías» [8]. Heidegger va a barajar con frecuencia la distinción, siempre oscura, de lo óntico y lo ontológico. Esta diferencia se funda en la diferencia entre el *ser (Sein)* y el *ente (Seiend)*. Considerando el ente simplemente como lo lo que es, tenemos el punto de vista óntico. Pero podemos tratar de comprender el ser de este ente, en su estructura fundamental y en su relación constitutiva y manifestación a través del *Dasein*, y entonces se pone el problema ontológico. Los entes son estudiados en su realidad fáctica por las ciencias a través de las categorías, las cuales han de presuponer su constitución ontológica en el mundo por mediación del *Dasein*, que ha de dilucidar el sentido del ser en general. Por eso, advierte que «el preguntar ontológico es anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas» [9]. Y todavía añade que a esta comprensión del ser se presupone una primera comprensión «preontológica» o vulgar de nuestro ser, de donde parte, porque el *Dasein* nos es ónticamente lo más cercano (pues somos nosotros), pero ontológicamente o como conocido «lo más lejano».

El problema ontológico, o del sentido del ser, pasa en seguida a ser el problema existencial al definirse asimismo el *Dasein* como existencia. *La esencia del «ser-ahí» consiste en su existencia*, afirma reiteradamente Heidegger [10]. La existencia *(Existenz)* tampoco es equivalente a la noción tradicional de «existencia», sino que designa también la determinación de ser peculiar del *Dasein* humano. Porque el «ser-ahí se comprende a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo». La comprensión, pues, del ser que constituye el *Dasein* deriva de su carácter de *Existenz*, de ser tarea de su propia realización, como un haz de posibilidades. «El *ser-ahí* es en cada caso su posibilidad... y, por ser esencialmente su posibilidad, puede este ente, en su ser, elegirse a sí mismo», establecer su propio proyecto de existir. Por eso «el término *ser-ahí* con que designamos este ente no expresa su *qué es*, como mesa, árbol, sino el ser» [11]. Heidegger afir-

[8] Ibid., n.3-4, p.18-24.
[9] Ibid., n.3 p.20.
[10] Ibid., c.1 n.9 p.54. Cf. n.25, n.43, n.64, etc.
[11] Ibid., n.4 p.22; c.1 n.9 p.54. El existente humano no es, por tanto, una cosa hecha, sino un poder ser, un conjunto de posibilidades.

ma no sólo «la preeminencia de la *existentia* sobre la *essentia*» en este ser del hombre, sino incluso que la propia sustancia del hombre es su existencia [12]. Pese a sus protestas posteriores, la ontología de Heidegger es netamente existencialista.

En consecuencia, toda la ontología heideggeriana, su esfuerzo explicativo de que la pregunta sobre el sentido del ser adquiera una inflexión existencial, se configura como una analítica del existente humano. «De ahí que la *ontología fundamental*... tenga que buscarse en la *analítica existencial* del ser-ahí.» El término de «analítica» lo toma de Kant, para quien sería el «negocio de los filósofos», el tema de hacer comprensibles «los secretos juicios de la razón común» [13].

El método fenomenológico será el camino propio de esta analítica existencia. Para Heidegger, la fenomenología «significa primariamente un *método* que no caracteriza el *qué* material de los objetos materiales de la investigación filosófica, sino el *cómo* formal de ésta». Quiere atenerse a la máxima: ¡a las cosas mismas!, tratando de conocer «lo que es comprensible de suyo» en ellas, sin adoptar prejuicios o nociones preconcebidas. El sentido de la misma intenta extraerlo del significado original de la palabra «fenómeno», que no es la simple apariencia, sino «lo que se muestra en sí mismo». Y *logos*, que implica la función de *apophansis*, de «sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, *descubrirlo* como no-oculto (*a-lethes*)», donde empieza a esbozarse la noción de verdad como desvelamiento del ser.

La fenomenología, por tanto, como ciencia de los fenómenos, tratará de mostrar el ser de los entes «tal como se muestra en sí mismo». Su procedimiento será primero «descriptivo», que es la forma de aprehensión y explanación «intuitiva y original de los fenómenos», muy distinta de su visión accidental e irreflexiva. Mas como fenomenología propia, tal descriptiva tendrá el sentido de una *interpretación* o *hermenéutica*, mediante la cual se dan a conocer el sentido propio del ser del *Dasein* y sus estructuras fundamentales.

De ahí la doble definición en que Heidegger concluye: que «la ontología sólo es posible como fenomenología». Y puesto que ontología y fenomenología no son dos disciplinas que pertenecen con otras a la filosofía, sino dos nombres que caracterizan a la filosofía misma, de ahí la definición general: «*La filosofía es la ontología universal y hermenéutica del 'Dasein'*

[12] Ibid., p.55, n.25 p.133: «La sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*»

[13] Ibid., n.4 p.23; cf. n.1 p.13; n.6 p.34.

como analítica de la existencia... en que toda cuestión filosófica surge y retorna» [14].

Heidegger se remite aquí al primer Husserl de las *Investigaciones lógicas* como fuente de inspiración, aunque la fenomenología de las esencias de éste la ha transformado en existencial. Y añade que su nueva «analítica de la existencialidad de la existencia» difiera de la antropología, psicología y biología como ciencias del ser humano. Estas no alcanzan a la comprensión del ser ni su fundamentación ontológica, sino que atañen a su conocimiento óntico mediante categorías; se refieren a un conocer científico de las cosas, de lo inmediatamente dado *(das Vorhandene)* a través de la distinción de sujeto y objeto. De nuevo inserta duras críticas de las metafísicas antiguas, incluida la ontología cristiana, que ha definido al hombre teológicamente «como algo creado a imagen de Dios». Su nueva ontología la anuncia como *Destruktion* de esas antiguas ontologías, que han caído «en el olvido del ser» [15].

Analítica existencial

Partiendo de estos supuestos que representan la parte general de la ontología con sus conceptos fundamentales y su inflexión al análisis hermenéutico del *Dasein* humano, todo el grueso de la obra *Sein und Zeit* va dedicado a esta analítica existencial del hombre. Lleva el título general: «Interpretación del *Dasein* en la dirección de la temporalidad y explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta sobre el ser». Puesto que la pregunta sobre el sentido del ser se ha plasmado en ese ente privilegiado que lleva en sí la comprensión del ser, toda la analítica existencial se centra en la investigación de las dimensiones o aspectos varios de la existencia humana que desembocan en su estructura fundamental de temporalidad y consiguiente historicidad.

[14] Ibid., n.7 p.46, 49. Todo el tema, p.37-49. La fenomenología significa, pues, para Heidegger, según su particular interpretación filológica, leer o interpretar los fenómenos *(Légein ta Phainomena)* en el sentido de dejar ver lo que se muestra tal como se muestra. Esto quiere decir que el fenómeno es algo que primariamente no se muestra, sino que en relación con esto primariamente mostrado está escondido, aunque por otra parte constituye su esencia y fundamento, pues observa que «el ser de los entes no es algo *tras de lo cual* esté aún algo que no aparezca» (p.46). Heidegger ha elaborado un concepto peculiar del fenómeno: éste no puede ser este o aquel ente (lo que primariamente se muestra), sino el ser del ente que está encubierto. La fenomenología se convierte en método en orden a dejar ver el ser a través del ente. Y dado que el ente a cuyo través hay que leer el sentido del ser es el existente humano, la fenomenología se transforma en hermenéutica existencial. En ella está el método exclusivo de la filosofía, que a su vez se circunscribe esencialmente a la ontología.

[15] Ibid., n.6 p.30-37; n.10 p.57-62.

La obra se divide en dos grandes secciones, según el plan anunciado (n.8): La primera es el «análisis fundamental y preparatorio del *Dasein*». La segunda trata de este «ser-ahí y la temporalidad», que pretende descubrir en el tiempo la estructura más profunda y radical de esa existencia humana. Ambas contienen esa analítica ontológica especial que supone el punto de partida general ya dado. Y proceden de un modo similar por el examen de las distintas determinaciones, notas o caracteres del ser existencial humano, los llamados existenciales. El plan prevé una tercera sección: «el tiempo y el ser», no escrita, pero que responde a la temática dilucidada en los siguientes ensayos. Y la segunda parte o mitad de la obra se anuncia como examen de las distintas formas históricas de la ontología antigua (Aristóteles, ontología medieval y cartesiana, Kant), y que debía ser la crítica o *Destruktion* de las mismas. Parte no compuesta, sin duda, porque ya van suficientes críticas de los mismos dispersas en la obra.

El «ser en el mundo» («In-der-Welt-sein»).—Es el *primer existencial* y estructura fundamental del *Dasein*, punto de partida para dilucidar todos los demás. La expresión compuesta ha de tomarse como «un fenómeno dotado de *unidad*»; es el modo de existir constitutivo de este ser. Pero se ha de explicar en sus tres elementos.

1) *El ser* que existe en el mundo. Es el *Dasein*, el ente concreto que es el hombre, definido por «el concepto formal de existencia». Heidegger casi nunca le llama hombre ni sustancia, sujeto o espíritu o tampoco yo. Son categorías antropológicas y psicológicas, no ontológicas. Es el «ser-ahí», el ente en relación esencial a la existencia, el existente concreto. Esta concreción del ser humano lo designa por la categoría de la *Jemeinigkeit* (= «el ente que en todo caso soy yo mismo»), al que compete la indiferencia modal de existir auténtico o inauténtico [16].

2) *El «ser-en» («In-sein»)* expresa la relación constitutiva de este ser humano con el mundo. No es una relación de continencia, como el agua está en el vaso, el vestido en el armario. Tampoco es simple relación espacial, como dos cuerpos tangentes en el espacio. La peculiar manera de estar en el espacio en el *Dasein* «sólo es posible sobre la base de ser en el mundo en general». Esta es una relación existencial de carácter estructural, significada más bien por la preposición *bei* (= «ser *cabe* el mundo»), que indica estar familiarizado, frecuentar o

[16] Ibid., sec.I c.2 n.12 p.65.

habitar, modo activo de estar con los objetos. Señala también cierta «trascendencia» o tendencia a salir a las cosas, el dirigirse a ellas para aprehenderlas. De ahí el modo de «ser en el mundo» *cognoscitivo*. Pero el conocimiento es un modo de «ser en el mundo» fundado en el modo existencial y general.

3) *El mundo* es el correlato existencial o elemento estructural del «ser-en» humano. No es que el hombre lo tenga a veces y otras no, se le agregue el mundo ocasionalmente o haya sido colocado accidentalmente en él, pudiendo estar en otra parte, sino que el hombre «es como es en cuanto ser en el mundo», y está constituido esencialmente por este ser «en el mundo». Lo primero, pues, que apreciamos en el modo de ser del *Dasein* es que no existe independiente ni aislado, sino su estructura de inmerso en el mundo.

Heidegger agrega un largo capítulo para «describir fenomenológicamente el mundo», o exponer la estructura del fenómeno que llama «la mundanidad del mundo» *(die Weltlichkeit der Welt)*. En el concepto del mundo encuentra cuatro matices o acepciones diferentes: como concepto óntico o designando la totalidad de los entes del mundo, como una región especial de estos entes (v.gr., el mundo matemático), en cuanto referido al *Dasein* humano en el cual éste vive y, finalmente, «designando la noción ontológico-existencial de la mundanidad». De ahí derivará la calificación de «mundano», o perteneciente al mundo respecto de los hombres, y la de «intramundano» *(innerweltlich)* para designar los objetos o entes del mundo [17].

La descripción fenomenológica del mundo parte del análisis del *Dasein* en su existencia cotidiana. «El mundo inmediato del existente cotidiano es el mundo *circundante (Umwelt)»*, su pequeño mundo. Frente a este mundo de los entes circundantes, la existencia cotidiana se caracteriza entonces por su trato o comercio *(Umgang)* con los entes intramundanos, comercio que se produce bajo las distintas modalidades de la *preocupación (Besorgen)*. El hombre es un ser activo frente a las «cosas» que ya los griegos las llamaron *pragmata*. La preocupación primera del *Dasein* frente a estas cosas no es la del conocimiento puro de ellas, sino de manejarlas, su utilización, su empleo. Por ello, frente a esta actitud pragmática del hombre, las cosas revisten ante todo el carácter de utensilios *(Zeug)*. El hombre opera con ellos, los elabora, produce distintos útiles para hacerlos servir a sus propios usos. Y las cosas así producidas se re-

[17] Ibid., c.3 n.14 p.76-78.

visten de una serie de referencias respecto de este existente práctico que se preocupa de sus obras, las cuales constituyen su «manejabilidad» *(Handlichkeit)* o el «para qué» *(Wozu)* de cada útil. La preocupación es el sentimiento activo que realiza la transformación del «ser a la mano» en utensilio o *Zeug*. El hombre no considera las cosas en sí mismas, sino en cuanto son útiles para su actividad, para el despliegue de sus posibilidades. Heidegger concibe como primario, no el conocimiento, sino la actividad. El sentido original de los objetos es práctico; el sentido teórico es derivado. En esta actitud se ha visto un cierto pragmatismo.

El «ser a la mano» *(Zuhandenheit)* es, por lo tanto, la modalidad o forma de ser propia de los entes del mundo en cuanto útiles, su «determinación ontológica categorial». Las cosas en sí son la materia del mundo, un «existente bruto», que han recibido una forma de su destinación al hombre. Pero la conducta práctica del hombre no es «ateórica» en el sentido de marchar ciegamente en el uso de ellas, sino que requiere un conocimiento metódico de la naturaleza. La forma de «a la mano» *(Zuhandenes)* de los objetos requiere y presupone su conocimiento natural como algo inmediatamente dado *(Vorhandenes)* de los entes intramundanos [18].

La estructura de los entes del mundo como útiles está determinada por un conjunto de «referencias» *(Verweisungen)* que expresan su carácter de seres «a la mano» y objetos al servicio del existente humano. La referencia, a su vez, apela a un «signo» *(Zeichen)*, una indicación de la estructura de los entes como seres relativos o para otro. El signo, a su vez, en cuanto refleja el carácter utensiliar de los entes «a la mano», establece una conexión referencial y posee la función de explicitar «la estructura ontológica del ser a la mano, de la unidad referencial y de la mundanidad». Mediante el «comprender» *(Verstehen)* descubre el *Dasein* la conformidad o destinación *(Bewandtnis)* de los entes intramundanos y su «significatividad» *(Bedeutsamkeit)* como objetos destinados a ser empleados y apropiados. Surge así el concepto del mundo en general como un tejido de relaciones que incluye la referencia a un sistema de utensilios y que constituye la ***mundanidad*** [19].

El mundo, pues, tiene por nota característica la totalidad, y surge de la ordenación de los utensilios en un «sistema de relaciones», o conjunto de referencias de todos los útiles creados por la actividad del *Dasein* y referidos a este ser concreto

[18] Ibid., n.15 p.80-85
[19] Ibid., n.17-18 p.90 103.

del hombre. La idea del mundo es la que sintetiza los objetos. De esta suerte, el mundo es una creación nuestra, no en cuanto a la existencia bruta de las cosas, que están ahí sin intervención del hombre, sino en cuanto tejido global de referencias al hombre. «El *Dasein* da un sentido al mundo» en cuanto unifica los entes brutos en un sistema referido a sí mismo. Por lo tanto, el mundo no es independiente de nosotros. Sin embargo, este ser del mundo, caracterizado como un existencial, no evapora la realidad de las cosas, sino que nos descubre los entes «en su en sí sustancial» [20].

Después de nueva discusión sobre la *res extensa* de Descartes, plantea el problema de la *espacialidad*. Si el espacio pertenece de alguna manera al mundo, todos los entes intramundos deben poseer su espacialidad. Pero el *Dasein* constituye de un nuevo modo la espacialidad porque su actividad es espacializante. En cuanto hace posible el encuentro de los entes «a la mano», les atribuye el espacio, o más exactamente descubre su espacialidad propia, mediante las relaciones de *cercanía* y *distancia*. «En la esencia del *Dasein* reside una tendencia a la cercanía», y por esta función de aproximar, de situar las cosas en un lugar, se le revela la distancia o lejanía *(Entferntheit)*. En todo caso, el espacio es el mundo formal, la suma y el conjunto de las relaciones entre las cosas. Y, si bien no haya de definirse como la forma de *res extensa*, no se sigue que deba concebirse «como meramente subjetivo». El *Dasein* funda el descubrimiento del espacio, que se produce en el encuentro del mismo con las cosas [21].

«Ser-con» los otros («Mit-sein») y existencia cotidiana.—Es el segundo existencial constitutivo de la existencia humana, que fluye del hecho de darse muchos *Dasein* en el mundo. La cuestión responde a la pregunta de *quién* es, o el *sujeto*. La precomprensión óntica o natural nos da la percepción de múltiples *yos* y que «el *yo* es la esencial determinación del *Dasein*». Si hay muchos entes idénticos al mío, entonces el «ser en el mundo» que es mi modo de ser ha de caracterizarse ontológicamente como un «ser con», co-existencia o cohabitación con otros «yos», en referencia existencial con ellos. Los demás existentes humanos serán comprendidos entonces como «ser-ahí-con» *(Mit-da-sein)*, y nuevas notas existenciales que determinan el modo de ser nuestro. Las mutuas relaciones tendrán entonces el carácter de «ser también» *(Sein-auch)*, con-

[20] Ibid., n.18 p.103.
[21] Ibid., n.22 24; n.23 p.120; n.22 p.128.

comitancia y comunidad del yo con los demás «ser-ahí»; el mundo es así compartido con otros seres iguales, es un *Mitwelt*.

El sentimiento que surge de este «ser-con» o vivir en comunidad *(Mitsein)* no es ya la preocupación o *Besorgen*, el andar cuidándose y trabajando con los entes materiales o cosas «a la mano», sino la solicitud o procuración *(Fürsorge)*, en que se funda «la actividad social que se organiza en las instituciones». Esta solicitud con los otros, que «se presenta como una estructura de nuestro ser», reviste múltiples modalidades, unas positivas y otras deficientes y negativas. A veces es un procurar extremo, *sustituyéndose* al otro y tomando sobre sí las cualidades de él. Otras veces es de forma negativa y hasta contraria: El «ser uno para el otro» *(Miteinandersein)* puede trocarse en ser «uno sin otro», o «uno contra otro», o indiferencia, reserva y aislamiento, que son deformaciones de este existencial.

La apertura (Erschlossenheit) es el modo de ser o actitud propia del «ser-con» los otros, que se manifiesta en la comprensión con los demás. Los seres coexistentes forman una comunidad de seres libres, abiertos unos a otros y que tratan de conocerse. Pero Heidegger rechaza al final la *Einfühlung* de Scheler, el sentimiento afectivo por el que descubriría el sujeto la realidad de los demás. Tal sentimiento «no es un fenómeno existencial original», como tampoco el conocimiento, porque el ser en común es un constitutivo existencial anterior que nace del «ser en el mundo» [22].

La cotidianidad («Alltäglichkeit»), la existencia cotidiana, es el resultado de este «ser-con» los otros, del vivir en común. En esta mutua comunicación del vivir cotidiano dice Heidegger que el *Dasein* o el ser del yo cae bajo el *dominio* de los otros. «No *es* él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del ser» que es cada uno. Es la existencia cotidiana, en la cual nuestro yo se diluye, se impersonaliza, porque para vivir en sociedad es necesario acomodarse a los usos y costumbres, modas y reglamentos de esta sociedad.

¿Cuál es el sujeto de este modo de ser cotidiano, del vivir en sociedad? Heidegger responde que no es el *yo*: «el quién no es éste o aquél; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es algo neutro, *das Man* o el *se*». Es el mismo «se» de que habla Kierkegaard, el otro pensador solitario como

[22] Ibid., n 25-26 p.130-144.

Heidegger. Se dice, se hace, se lleva, etc. «Disfrutamos y gozamos como *se goza;* leemos, vemos y juzgamos de la literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como *se* apartan de él; encontramos irritante, lo que *se* encuentra irritante.» Este *se* ejerce «verdadera dictadura» y «disuelve todo lo peculiar del *Dasein* en la forma del ser de los otros», constituyendo así «la forma de ser de la cotidianidad» [23].

Este *se* que disuelve nuestro ser en la existencia común aspira a la nivelación universal, a suprimir todo cuanto destaque de la masa y del término medio. Instaura una existencia *abierta (Öffentlichkeit),* difundida entre todos. Es el imperio del gregarismo. El *Man* priva a cada uno del sentimiento de responsabilidad, diluyéndolo en la responsabilidad colectiva. De esta manera nos priva de todo deseo de comprensión de nosotros mismos y de una existencia profunda. En cambio, nos proporciona seguridad y quietud.

En suma, «el *se* descarga el ser de cada uno en su cotidianidad... Todos son el otro y ninguno el mismo... es el *nadie (Niemand),* al que se ha entregado todo nuestro ser en esa vida en común» [24]. Es entendido como otro *existencial,* inherente a la estructura positiva del *Dasein.* Pero es a la vez una forma de ser en que se pierde el modo de ser propio y auténtico de cada uno, cayendo en la existencia *inauténtica,* equivalente al vivir en la cotidianeidad y de que hablará más en lo siguiente.

El ser del ahí y sus elementos.—El amplio capítulo V, en que Heidegger acumula los numerosos existenciales del vivir cotidiano, que determinan la existencia en la cotidianeidad ya antes señalada, lleva por título el «Ser en» *(Das In-sein)* o la «mismidad del sí mismo» *(die Selbigkeit des Selbst).* Vuelve con ello al análisis del «ahí» del «ser», al *Da* del *Da-sein,* al estudio de la estructura en sí original del existente humano que se ha determinado como «ser en el mundo» y «ser con los otros». La expresión del *ahí* señalaría «la esencial apertura de este ente cuyo esencial carácter estriba en no estar cerrado» *(Unverschlossenheit).* Algunos han visto en este análisis la estructura de la *hecceidad,* la noción típica de Escoto sobre el constitutivo del individuo (por algo Heidegger habría estudiado a Escoto), ya que el «ahí» del *Dasein* apela a la determinación del lugar, a un existir aquí o allí [25]. Pero nada hay en nuestro filósofo que se refiera al ser de esencia de la ontología clásica, pues sigue repitiendo que «la esencia del *Dasein* está en la existencia». La analítica sigue siendo «ontológico-existencial», por nueva serie de aspectos fenomenológicos que determinan nuestra existencia temporal.

[23] Ibid., n.27 p.144
[24] Ibid., n.27 p.144-145
[25] Ibid., c.5 n.28 p.147-150

El encontrarse (Befindlichkeit) es ahora el existencial primario, «una forma existencial fundamental en que el «ser-ahí es su ahí». Nuestra existencia se expresa por ese término que designa un sentimiento *(Stimmung)* o disposición afectiva. Gracias a esta disposición, el hombre se da cuenta de su situación originaria en el mundo. A Heidegger no le preocupa el origen del hombre. Parte de su consideración como ya *existente,* puesto en el mundo, sin preguntarse quién le ha puesto, ni por qué ni para qué lo han puesto. Lo primero que apreciamos de nuestro ser es que *se encuentra,* se halla en una situación determinada, en medio de un mundo y de otros seres.

Tal es el sentimiento original del *encontrarse,* equivalente «al estado de ánimo de cómo le va a uno y que coloca al ser en su *ahí*», expresando la pura facticidad de nuestro ser. «Se manifiesta el puro *que-es,* pero queda en la oscuridad el *de dónde* y el *a dónde*». Sólo nos es dado el ser como *abierto* a los otros entes y a los co-existentes. Y además «se nos revela como una carga *(Das Sein ist als Last offenbar geworden)*», en cuanto nos encontramos siendo y experimentamos que «tenemos que ser», nos sentimos como encadenados al haber de ser[26].

De este sentimiento fundamental brotan otra serie de modos existenciales, determinantes del ser *ahí* de nuestra existencia.

El fenómeno del temor (Furcht) es presentado como modalidad particular de ese primer sentimiento[27]. Los entes intramundanos con los que nos encontramos y nos hacen frente tienen con frecuencia carácter amenazador cuando se acercan a nuestra existencia y nos traen algo nocivo. Por eso son temibles como amenaza de irrupción en nuestro vivir y, a la vez, revelación de la inseguridad en nuestra existencia. Tememos por muchas cosas que corren peligro en torno nuestro: por nuestros bienes, por la casa, por la vida; y tememos también por los otros coexistentes, como los amigos. El temor desvela de diversos modos nuestra existencia en la forma de su «ahí», de su encuentro con las cosas por las que se preocupa. Por eso significa un modo de su encontrarse: el ser amenazado y atemorizado.

El comprender (Verstehen) es otro existencial igualmente original que el anterior, que caracteriza constitutivamente el modo de ser «ahí» o hecceidad de nuestra existencia. Tal «fenómeno de la comprensión debe entenderse como un modo fundamental del ser del *Dasein*». Aunque es un término intelectual, Heidegger afirma que «el comprender es siempre afectivo». No designa, pues, una cierta modalidad de intelección o explicación, sino algo anterior y existencial, ligado a la precedente «disposición afectiva», que hace posible todos los modos de comprender, de hacer frente a las cosas a las que está abierto. Desde su etimología *(Vor-stehen = praestare),* lo interpreta como un estar frente a la cosa en el sentido de poder dominarla. Es «el ser del existir, un

[26] Ibid., n.29 p.151-157. Heidegger advierte aquí, p.156, que el análisis de este sentimiento de la *Befindlichkeit* y de los siguientes equivale y ya está en ciernes en el tratado *De las pasiones*, comenzando en Aristóteles y tan discutido en toda la filosofía antigua, media y moderna. Sin embargo, desde Aristóteles «no se ha dado un paso adelante digno de mención». Se les ha dado cabida sólo en el marco de la *psicología*, cuando en rigor poseen un sentido y dimensión primera existencial.

[27] Ibid., n.30 p.157-59.

modo de ser del *Dasein* como *poder-ser (Sein-können)*». Nuestra existencia se determina como poder algo, es primariamente una posibilidad; no en el sentido lógico, sino como posibilidad ontológica de existir, el poder ser fáctico entregado a la responsabilidad de sí mismo, a las múltiples posibilidades de realizar la existencia.

De ahí que tal comprender debe ser interpretado en su estructura como un *proyecto (Entwurf)*, una proyección del ser *arrojado* a un mundo de posibilidades *(geworfene Möglichkeit)*. El *Dasein* proyecta sus posibilidades hacia el futuro, pues, en cuanto poder ser, *aún no* es, por lo que se constituye existencialmente como proyecto de ser. Su constitutivo está dado en el lema: «¡Llega a ser lo que eres!»[28]

El proyectar del comprender tiene la posibilidad de desarrollarse. Y el desarrollo del comprender es llamado *interpretación (Auslegung)*, distinta de la *Hermeneutik*, de la idea general de la fenomenología como interpretación del fenómeno. Aquí el comprender recobra su carácter intelectual, de *dar sentido*, de hacer inteligibles las cosas. «Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del *Dasein*, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen *sentido (Sinn)*». Sólo nuestro ser «puede *tener sentido o carecer de él*». Y por tanto, sólo nuestro *Dasein* tiene un «comprender interpretativo», en cuanto puede proyectar luz e inteligibilidad sobre la existencia bruta de las cosas. «El sentido del ser» sólo puede venir de nuestro *Dasein*, que ilumina la realidad óntica de las cosas dentro de su «ser en el mundo». Esta comprensión interpretativa de nuestro ser supone una precomprensión *(Vorgriff)* intuitiva de los objetos, que es dada por el conocimiento científico[29].

Tal interpretación fundada en el comprender se manifiesta y se articula en *la proposición (die Aussage)* o el juicio enunciativo. Aquí Heidegger pretende incorporar la lógica de las proposiciones a sus análisis, dándole también un sentido existencial. Su análisis del juicio predicativo se orienta a mostrar el fenómeno de la *comunicación* o manifestación del conocimiento a que se ordena toda proposición apofántica. Así concluye que, si la proposición es un fenómeno derivado de la interpretación y comprensión, ello hace ver claramente que «la lógica del *logos* tiene sus raíces en la analítica existencial del *Dasein*», y de ahí la insuficiencia de la doctrina tradicional, que dio una base metódica falsa a la ontología antigua[30].

El *habla* o discurso *(Rede)* y el *lenguaje (die Sprache)* vienen a completar la finalidad comunicativa a que se ordenan la interpretación y proposición como estructuras fundamentales de nuestro ser en cuanto abierto al mundo de los entes. El habla es la articulación de la comprensibilidad, que sirve de base a aquellas y constituye la expresión de las mismas. «Hablar es articular significativamente la comprensibilidad del ser en el mundo», que se resuelve en significaciones. El habla es «el fundamento ontológico-existencial del lenguaje», pero no el lenguaje mismo. Su carácter ontológico aparece en que el hombre es *zôon lógon éjon*, un ente que habla, como lo define reiteradamente Heidegger. También

[28] Ibid., n.31 p.163; p.160-166.
[29] Ibid., n.32 p.166-172
[30] Ibid., n.33 p.179.

expresa la necesidad de cimentar la ciencia del lenguaje y la misma gramática sobre un fundamento ontológico, de plantear el problema lingüístico desde la teoría de la significación, que tiene sus raíces en la ontología del «ser-ahí» [11].

La existencia inauténtica.—Heidegger continúa su descriptiva con otra serie de existenciales que muestran vivamente la degeneración del vivir cotidiano y su caída en la existencia inauténtica. Reiteradamente alude a las dos modalidades de la existencia humana: una *auténtica* o propia *(eigentlich)* y otra impropia e inauténtica *(uneigentlich)*. Es la doble modalidad que había planteado al comienzo del análisis existencial (n.9) como doble posibilidad del vivir humano. La existencia inauténtica es la que corresponde a la disolución de nuestro yo en el *se (Man)*. En vez de tener por sujeto el yo (yo soy, yo pienso, yo hago), este modo de existir tiene por sujeto el *se* (se dice, se hace). En esta modalidad, el yo se convierte en el «uno», en «cualquiera». Los fenómenos constitutivos de este existir inauténtico son las siguientes notas existenciales.

La palabrería (Das Gerede) es el medio principal de esta alienación en que degenera el lenguaje común. Este ya pierde su finalidad de comprensión y de comunicación del comprensor. «No se comprende el ente de que se habla, sino que se atiende simplemente a lo hablado como tal.» No se pregunta qué son las cosas, sino qué se dice; se sustituye la realidad y la profundidad por la apariencia y la superficialidad. La habladuría llega a destruir la comprensión, pues no se comunica la realidad auténtica del sujeto sino «por el camino de transmitir y repetir lo que se habla». Es la conversación insulsa y sin base *(bodenlose)*, consistente en repetir lo que se habla. «Se alimenta de lo leído en alguna parte»; el lector jamás podrá distinguir lo originalmente obtenido de aquello simplemente repetido. De muchas cosas no sabemos más que lo que se dice, la realidad de lo comprendido y comunicado importa poco. El charlatán no se preocupa de lo que son las cosas, sino sólo de hablar, de saber lo que se dice. La palabrería convierte así el *Dasein* en una «forma de ser desarraigada» en la que carece de toda relación profunda consigo mismo [12].

La curiosidad (Neugier) viene a sumarse a la palabrería para sumir al ser humano en la inseguridad, incomprensión y clausura de sí. No se trata de la noble curiosidad de que hablaba Aristóteles, que a través de la admiración constituye el principio del saber, sino de la concupiscencia de ver todo que condenaba San Agustín, de la «avidez de novedades». Es la preocupación por lo nuevo en cuanto nuevo, por estar al día; «no por comprender lo visto, sino sólo por ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo», sin interés alguno por saber, por estar en la verdad. En tal curiosidad, el hombre se absorbe inmediatamente en el mundo del que se preocupa, se abandona al presente, cayendo en la agitación, inestabilidad y dispersión *(Zerstreuung)* que conduce al olvido y a la pérdida de sí mismo. En revancha, la cu-

[11] Ibid., n.34 p.179-184.
[12] Ibid., n.35 p.186-188.

riosidad produce una especie de tranquilidad y reposo, «por la seguridad de una aparente vida auténtica» y en plena actividad.

La ambigüedad o el equívoco *(Zweideutigkeit)* resulta irremediablemente de las dos anteriores. Heidegger la concibe, más bien que como un disimulo y desfiguración de las cosas, o como una prolongación de las habladurías hacia el futuro, una exagerada búsqueda de algo nuevo respecto de lo que pueda pasar o suceder, algo así como el sensacionalismo de la prensa y medios de comunicación modernos por descubrir novedades y anticipar o predecir los acontecimientos, o bien el ansia de publicidad que repugnaba tanto a su talante concentrado y solitario. «La ambigüedad de la pública interpretación hace pasar el hablar por anticipado y el sospechar ávido de novedades por el efectivo suceder y estigmatiza como secundario y no importante el realizar y el obrar... Cada cual está al acecho del otro, de qué hará y qué dirá.» Es un estar rastreando y sospechando los sucesos para comentarlos en continua charla. Una vez que han pasado los hechos, pierden su interés y se vuelve a la búsqueda de otras novedades [33].

La decadencia (Das Verfallen), el ser en caída, constituye el resultado final de este ser absorbido en el mundo y en los otros, perdido en la publicidad del vivir cotidiano, en el anonimato del uno, gobernado por la palabrería y la avidez de novedades. La existencia *decaída* es, por ello, una manera de existir, en la cual el yo no es verdaderamente sí mismo, puesto que está privado de sus posibilidades propias. La decadencia del *Dasein* no ha de tomarse, por tanto, como una supuesta «caída desde un *estado primitivo* más alto y más puro», sino como proceso constante de desarraigo y alejamiento de sí mismo. Y no significa una disminución de la realidad óntica de su ser, sino que se trata de un modo existencial que concierne a la estructura ontológica de su modo de existir en el mundo y con los otros.

El ser decaído, perdiendo su personal propiedad y cayendo continuamente en el mundo cotidiano en el que su existencia deviene tan impersonal como el mundo mismo, es lo que constituye al *Dasein* en una existencia *inauténtica.* Lo que pierde en su caída no es la existencia como tal (que sólo se produce en la muerte), sino su autenticidad *(Eigentlichkeit),* su identidad personal e independiente con su poder original de realizarse a sí mismo. La existencia inauténtica es una *huida* de sí mismo, de su propio ser y sus posibilidades, de nuestra propia condición original, cuyo reconocimiento solamente reside en la existencia auténtica. Por otra parte, tal decaída en lo inauténtico, que amenaza de continuo el vivir cotidiano, no es irremediable. Puede ser remediada con el esfuerzo de propia superación; pero puede degradarse cada vez más en un constante desgarro de la autenticidad hasta hundirse en el movimiento de lo común y anónimo como en un «torbellino» *(Wirbel).*

El estar arrojado o «derelicción» *(Geworfenheit)* es el estado propio de esta caída de la existencia en lo inauténtico, en el torbellino de vivir anónimo. Antes había situado este fenómeno como asociado al sentimiento fundamental del «encontrarse» *(Befindlichkeit)* en su situa-

[33] Ibid., n.36-37 p.189-195

ción original en el mundo (n.29), y aquí aparece como característica del movimiento de la caída en el abismo de la existencia inauténtica del *se (Man)*. Nos encontramos *arrojados*, abandonados o dejados en el mundo, sin saber quién nos ha puesto en él. Aunque hayamos sido arrojados al mundo, nuestra existencia es una *carga*. Tenemos que ser y que hacer nuestra existencia, tenemos que actuar nuestras posibilidades. El hombre ha sido abandonado en el mundo, con la obligación de actuarse plenamente a pesar de su impotencia, aunque no haya elegido el existir. Aquí ya comienza la visión trágica del *Dasein* como un ser-arrojado-en-el-mundo en el cual se ha perdido[34].

El cuidado («Sorge»).—La larga serie de existenciales acumulada en este análisis preparatorio se termina con la exposición del *cuidado*, la *cura*, que para Heidegger representa la unidad global o síntesis que integra todos los elementos anteriores del complejo fenómeno de la existencia humana. Así lo expresa el título del extenso capítulo VI dedicado al tema: «El cuidado como ser del *Dasein*. La cuestión de la totalidad original de la estructura global del existente humano». El ser del «ser-ahí» con toda su estructura ontológica se condensa, pues, en el cuidado. Como aparece en el parágrafo final, Heidegger se inspira para ello en la fábula latina de Higinio, reportada por Herder y refundida por Goethe en su *Fausto*, en la que la mítica *Cura* figura como formadora del hombre, al que Júpiter le infunde el espíritu y la Tierra le da cuerpo[35].

«El ser humano se revela como cuidado» en cuanto fenómeno fundamental de su existencia y toda su vida es cuidado, ansia. Este sentimiento original entraba en los precedentes elementos. Porque nuestra existencia se manifiesta como cuidado o *Sorge*, su comunicación o apertura a los otros entes intramundanos responde a la preocupación o «cuidarse de» ellos *(Be-sorgen)*, y la relación a los otros es solicitud *(Fürsorge)* por ellos. Heidegger parte para su descripción del análisis de la *angustia*, como forma más fuerte de este sentimiento de ansia e inquieto cuidado, que por su conexión con la analítica siguiente suele relegarse a esa parte.

Pero el cuidado no debe entenderse como un simple sentimiento, pues Heidegger lo interpreta como constituyendo la totalidad existencial de las estructuras ontológicas del ser humano y unificante de los componentes anteriores, de la manera siguiente: los análisis primeros de la comprensión y proyecto habían ya manifestado al *Dasein* como un poder-ser o tensión hacia la realización de sus posibilidades de existencia. Estas

[34] Ibid., n.38 p.195-211. Este estado de caída lo interpreta, sin embargo, Heidegger como ascensión a una vida «concreta» que produce también *quietud (Beruhigung)*. El hombre en medio de la agitación y alienación del vivir cotidiano se siente asegurado por la opinión común. Quiere una existencia segura, y al mismo tiempo «vivir». insertarse en los acontecimientos que le harán olvidar su vacío; de este modo quiere encontrar su ipseidad en la ilusión de una agitación perpetua. Alude asimismo a la doctrina de la «corrupción de la naturaleza humana» o *status corruptionis*, que, añade cualquiera que sea su valor, no tiene que ver con este fenómeno de la caída, que es ontológico-existencial y anterior a esas afirmaciones de la realidad óntica.

[35] Ibid., c.6 n.39 p.200ss; n.42 p.217ss. Dichos versos latinos se reproducen en el texto, n.42 p.218, exhumados por los filólogos germanos allí citados.

posibilidades son limitadas, y además están amenazadas. Por su dimensión de poder ser, el hombre se adelanta a sí mismo en el proyecto existencial; el ser del hombre implica siempre un *todavía no* que tiende a superarse. Pero este hombre que se anticipa a sí mismo se encuentra ya siempre *arrojado* al mundo, y en el que ordinaria y primariamente se ha *perdido* en la inautenticidad y en la caída. Así, pues, el «cuidado» comporta a la vez los tres básicos elementos: la *existencialidad* (existir como expresión de avanzar, superarse) o el hecho de anticiparse hacia su *poder ser;* la *facticidad* o el ser arrojado, el hecho de *ser ya* en el mundo; el ser-caído y perdido entre los entes mundanos.

Heidegger apela aquí a esta estructura fundamental por su primario momento o dimensión: el *Dasein* es un *ser-anticipado (Sich-vorweg-sein),* que se anticipa a sí mismo en tensión hacia el futuro o proyección de sí, y que a la vez no puede superarse sin ser arrojado en el mundo. La existencia presupone la facticidad. «La existencialidad es determinada esencialmente por la facticidad.» Tal es, en su totalidad estructural, la determinación y situación del *Dasein* humano como *cuidado: un ser que se anticipa estando ya en un mundo como ser caído junto a los otros entes intramundanos*[36].

Se añade en seguida que en este ser anticipativo *(Sich-vorweg-sein)* «se encuentra la condición existencial ontológica que hace posible la *libertad* para posibilidades existenciales auténticas». Superándose o trascendiendo hacia esas posibilidades, el *Dasein* se hace libre para ellas La existencialidad es ella misma libertad, la cual determina la relación con sus posibilidades en la doble modalidad de existir. El *cuidado* nos coloca frente al dilema: autenticidad o inautenticidad, con el riesgo siempre constante de perder la identidad de la propia existencia en el mundo del *se.* De esta sumisión a la vida gregaria debe arrancarnos la decisión libre para realizarse auténticamente.

Dentro de este capítulo VI siguen largas digresiones sobre la *realidad del mundo exterior* y el concepto existencial de la verdad[37]. En cuanto a lo primero, la demostración de la realidad del mundo, tan debatida entre sus contemporáneos desde Dilthey, no ofrece a nuestro filósofo mayor problema ni necesita prueba, pues él se sitúa antes de las discusiones del realismo e idealismo. El problema de la realidad se resuelve reduciendo la totalidad de los entes al fenómeno del mundo, el cual va dado inmediatamente en la primordial visión del *Dasein* como «ser en el mundo». Todas las realidades ónticas se engloban, pues, en este dato original como modos de ser en el mundo. En torno a la segunda especulación, Heidegger esboza de nuevo ideas sobre la verdad como desvelación o descubrimiento del ser, que va a desarrollar en su segunda etapa.

[36] Ibid., n.41 p.211-13. Cf. p.192 del texto alemán *Im sich-vorweg-sein-in-einer Welt liegt wesenhaft das verfallende Sein bei besorgten innerweltlichen Zuhandenen* Y en seguida viene otra fórmula similar que se repite más tarde (n.50). El *Dasein* es *Sich-vorweg-schon-sein-in - (der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnenden Seienden),* es «un ente que anticipándose es ya en (un mundo) junto a otros (entes) intramundanos».

[37] Ibid., c.6 n.43-44 p.221-252.

ESTRUCTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL DEL «DASEIN»

Comienza ahora Heidegger la segunda parte o sección de su obra *Sein und Zeit*. La analítica existencial ha presentado nuestra existencia en sus diversos elementos constitutivos, cuya unidad estructural venía sintetizada en el *cuidado*. Todo lo que la existencia hace y desea: el querer, la preocupación, la solicitud, el ímpetu y la indignación, incluyendo tanto su vida teórica como la práctica, no son sino manifestaciones de esa ansia vital o cuidado [38]. Los análisis de esta segunda sección pretenden determinar «el fundamento ontológico último» de la constitución del *Dasein* que permita penetrar en su estructura íntima, conocerlo en su totalidad y darnos, por fin, el sentido del ser. La sección se titula: «El *Dasein* y la temporalidad», y anuncia la tarea de una «interpretación ontológica original de este ser», la cual habrá de abocar por tanto en el descubrimiento de la *temporalidad* del mismo. Porque el «desarrollo del sentido del ser sólo puede hacerse en el horizonte del tiempo», el que a su vez manifiesta «el sentido ontológico de la *Sorge*» La nueva investigación confluye, pues, en el análisis de la *temporalidad*, que es «el fundamento ontológico original de la existencialidad del *Dasein*».

Aunque Heidegger subraya aquí la idea de una fundamentación ontológica, la investigación sigue el mismo método de un análisis fenomenológico emocional, o del esclarecimiento del ser de la existencia por nuevas notas existenciales. Toda la primera analítica era también ontológica, según notaba de continuo. Heidegger no se eleva al plano ontológico-inteligible del ser; su constante actitud es del análisis existencial por el camino empírico-fenomenológico.

La angustia («Angst»).—El fenómeno de la angustia existencial es estudiado dentro del análisis de la *cura* como su forma más aguda y constituyendo «el sentimiento de la situación fundamental *(Grundbefindlichbkeit)* del *Dasein*», pero su conexión es estrecha con la nueva analítica de la muerte (donde también se la señala) y como revulsivo que hace salir de la total caída en el vivir cotidiano, abriendo paso a la existencia auténtica. Por ello suele ser situada en este contexto. Heidegger sigue en este tema, como advierte, la tradición de la teolo-

[38] Ibid., n.41 p.214. «*Teoría y praxis* son posibilidades de existencia de un ente, cuyo ser debe ser determinado como *cuidado*». Más tarde, n.65 p.323-31, desarrolla un largo parágrafo bajo el título «La temporalidad como sentido ontológico del cuidado».
[39] Ibid., sec.II n.45 p.253-57, con la indicación de la nota anterior.

gía cristiana de San Agustín sobre el temor y de Lutero sobre la inquietud desesperada del remordimiento; pero sobre todo se inspira en Kierkegaard [40]. Estos motivos cristianos los ha extorsionado con su radical interpretación laica. Ya no es la angustia ante el pecado, sino una congoja ontológica del ser humano ante el vacío de sí propio, ante su radical contingencia.

La angustia nace del fenómeno de *fuga ante sí mismo* del hombre en la caída y perdido en la existencia anónima e impersonal del *se*. «En la caída se desvía el ser ahí de sí mismo.» La angustia se distingue del temor, que proviene de la proximidad de un ente intramundano nocivo y amenazador. Tenemos ante un objeto, una cosa determinada que amenaza. Pero el objeto de la angustia no es algo determinado y concreto. «La angustia no ve un determinado aquí o allí desde el cual se acerque el amenazador. Lo que amenaza no está en ninguna parte.» La angustia no sabe qué es aquello ante que se angustia. Pero «en ninguna parte» no significa una nada, sino que implica un paraje, un estar abierto a un mundo espacial. Por eso el *ante qué («Wovor») de la angustia es el mundo en cuanto tal.* En la angustia desaparecen los objetos determinados y nos encontramos simplemente ante el mundo. Nos pone frente al mundo, prescindiendo de los objetos que nos distraen. «Aquello de que se angustia la angustia es el mismo 'ser en el mundo' en cuanto tal»; no son los entes intramundanos, sino «el mundo como mundo» *(die Welt als Welt)* lo que nos amenaza y nos angustia. En ella se hace patente el sentimiento de nuestra situación original en el mundo, la condición trágica de estar arrojados al mundo.

De ahí que el efecto inmediato de esta angustia es el *aislamiento,* un modo de ser aislado. La angustia nos aísla *(vereinzelt)* y nos arroja en irremediable soledad, constituyendo al ser como *solus ipse.* Pero este «solipsismo» no es un mero vacío, sino que pone el ser ante sí mismo, lo entrega a su poder-ser y descubre su *ser libre* para realizar sus posibilidades en una existencia propia y auténtica. La angustia arranca así al *Dasein* de su caída en el mundo, de su cotidiana familiaridad y absorberse en él como «en su casa», devolviéndole a su propio ser extraño al mundo y a la responsabilidad de sí mismo. La existencia cotidiana se esfuerza por huir de esta imagen real de un mundo inhóspito, creándose un mundo ficticio de aquietada seguridad. Pero esta tranquilidad es ilusoria. En cualquier momento puede surgir, con la angustia, el sentimiento profundo de no encontrarse en el vivir cotidiano como «en

[40] Ibid., n.40 p.210.

su casa»; del aislamiento y soledad, que debe concebirse como «un fenómeno original y ontológico-existencial» inherente a nuestro ser.

La angustia se experimenta raras veces, dado el predominio de la caída, publicidad y existencia impersonal. Pero puede emerger en las situaciones más inocuas: dependiendo de la oscuridad, donde es común sentirse solo y sin «nada» que ver del mundo; de las condiciones fisiológicas, etc. Puede asaltarnos en el momento menos pensado; por esto, la seguridad y tranquilidad de la existencia cotidiana es siempre precaria, se ve siempre amenazada. Aun en esos casos, no es simple facticidad, sino problema ontológico, que cumple la función de poner al hombre frente a su más auténtico poder-ser, de hacerle patentes las dos posibilidades fundamentales de existencia auténtica o inauténtica [41].

El ser para la muerte («Sein-zum-Tode»).—El capítulo primero de esta segunda sección lo dedica Heidegger a su meditación de la muerte, en estrecha conexión con la cura y la angustia. La sugestión sobre el tema le viene, dice, de la tradición teológica, y más especialmente de los filósofos vitalistas Dilthey, Simmel y otros, que se ocuparon de él en conexión con los problemas de la vida [42]. Pero nada tiene que ver su investigación, tan fría y negativa, con la *meditatio mortis* cristiana. Su análisis existencial de la muerte prescinde por completo de toda «metafísica» y actitud «edificante» sobre la misma, de sus causas y sentido en relación con el mal y el dolor y, desde luego, de los problemas del «más allá» y de la inmortalidad, que ni siquiera menciona. Todo ello cae fuera del ámbito de los métodos fenomenológicos. Asimismo prescinde de las investigaciones de la biología sobre los procesos de la vida y su interrupción, de la antropología cultural sobre el culto a los muertos, y de toda psicología y teodicea. Su cometido es la interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la muerte. Heidegger sigue, pues, su camino propio, presentando su visión trágica de la muerte dentro de su artificioso conjunto de existenciales.

La muerte se nos presenta primero por la experiencia de los otros. Desde ella se nos aparece como una realidad fundamental, pues cada uno tiene que morir con su propia muerte. La interpretación ontológica parte de la experiencia de nuestra existencia como un «todo», como totalidad de ser *(Ganz-sein)*.

[41] Ibid., n.40 p.204-211. Cf. n.50 p.273-5; n.51 p.277.
[42] Ibid., II c.1 n.46-53. Cf. las referencias n.49 p.273.

La muerte, de la que nadie nos puede librar, es el fin o terminación del *Dasein;* la totalidad de nuestra existencia llega, con la muerte, a su fin *(Ende).* Con el morir nuestra existencia ha cesado, los restos quedan reducidos a algo distinto, algo óntico de carácter corpóreo. ¿Qué sentido tiene nuestra existencia como un ser para llegar al término? He aquí algunas fórmulas: al *Dasein* pertenece, mientras existe, un «aún-no» *(ein Noch-nicht).* Su ser de ir al término tendrá el carácter (cuando llegue este fin) de un «no ser más ya» *(Nichtmehrdasein),* como su modo de ser inseperable. Quiere esto decir que la muerte caracteriza nuestra existencia como un término o fin de la misma, que el «aún-no» de nuestro existir es un fruto «inmaduro», una posibilidad de ser en devenir al «no-ser» *(Nichtsein).* La muerte no es para nosotros como la perfección de un fruto que llega a su madurez, sino *cesación* al llegar al término, que pone fin a nuestra existencia. «La muerte es un modo de ser que asume el *Dasein* tan pronto como existe. Desde que el hombre viene a la vida, es ya bastante viejo para morir», repite con Böhme [43].

De la necesidad del fenómeno de la muerte como «ser para el fin» deriva su interpretación ontológico-existencial como carácter más señalado del *Dasein.* Este se definía como un poder ser, una posibilidad «que se anticipa», aun existiendo en su facticidad como ser caído y arrojado al mundo. Pero la posibilidad más inminente, indeclinable y enraizada en nuestro ser, es el morir. Dado el carácter anticipativo del *Dasein,* la constante anticipación de su ser potencial y futuro se concreta, en definitiva, en la muerte, que no es aún, pero que, en rigor, está ya presente. La muerte acecha de continuo la vida del existente humano, que ha sido arrojado al mundo para en él morar y que en él vive muriendo, es decir, corriendo hacia la muerte. Por eso Heidegger repite con insistencia la fórmula: *la muerte es la posibilidad más peculiar, irreferible e insuperable* de nuestra existencia. Y es también la posibilidad más cierta e indeterminada, que es, por otra parte, la posibilidad *extrema* de nuestro vivir. La muerte rompe todas nuestras relaciones con el mundo y con los otros seres. No es una posibilidad sobreañadida, que nos asalta, sino radical, incluida en nuestro propio ser.

Esta posibilidad ontológica se funda también en la *cura* o cuidado, como expresión de nuestro ser anticipado, proyectado hacia adelante, arrojado a sus posibilidades. Y la muerte es

[43] Ibid., n.48.

nuestra más genuina posibilidad. *La angustia,* que es la forma más aguda de esa cura o ansia, nos revela tal posibilidad de ser arrojado a la muerte. «La angustia ante la muerte es angustia ante el poder ser más propio, irreferible e indeclinable.» La angustia nos revela que somos un «ser arrojado al mundo» para morir. El *Dasein* se ha de definir, por tanto, como un «ser para la muerte»: *Sein-zum-Tode*[44].

La interpretación de la muerte en la existencia cotidiana es muy otra. Se mira a la muerte como un accidente que ocurre a los otros, pero que aún no le toca a uno; algo indeterminado que ha de llegar algún día, pero que, por lo pronto, no es para uno amenazador. El hombre en la existencia inauténtica trata de *tranquilizarse* ante la muerte, que se la mira aún en la lejanía. El cotidiano ser de uno implica una constante *huida ante la muerte,* un continuo esquivarla como una posibilidad que atañe sólo a otros. Por el contrario, la angustia presenta el fenómeno de la muerte como cercana e inminente y mantiene presente la amenaza constante y absoluta de la misma. Porque «el ser para la muerte es, en esencia, angustia». La existencia auténtica es aceptar el hecho de nuestro ser para la muerte como nuestra posibilidad más radical. La aceptación de la muerte reviste el carácter de una *espera (Erwarten),* de un avanzar continuo o correr mirando a la muerte, entreviéndola a cada instante como una posibilidad inminente y superando la cobardía ante la angustia. De este modo recobra la libertad, desligándose de las ilusiones del vivir perdido en lo cotidiano y enfrentándose a una «apasionada y angustiosa *libertad para la muerte» (Freiheit zum Tode)*[45].

Esta libertad consiste, pues, solamente en elegir entre dos actitudes ante la muerte: *aceptación* o *distracción.* La única actitud del existente auténtico estará en comprenderse como ser para la muerte, que implica «la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia». O sea, que en todo momento nuestras posibilidades deben proyectarse sobre la pantalla de la muerte, que es nuestra última e inevitable posibilidad. La muerte es la revelación de la no-existencia, de la *nada.* De aquí deriva la inanidad de la agitación del vivir cotidiano. Se debe obrar, pero sin entregarse al frenesí de la acción exterior. Todas nuestras posibilidades están como suspendidas en la nada.

[44] Ibid., n.50 p.273-5; n.52 p.278-80.
[45] Ibid., n.53 p.290. Cf. p.283-291.

Conciencia, culpabilidad y opción libre.—En el siguiente capítulo introduce Heidegger el análisis de estos fenómenos íntimos de nuestra existencia, que deciden el paso y una especie de conversión a su modo de ser más propio y auténtico. Se trata del principio que puede rescatarnos de la tiranía del *se,* del hombre caído y hundido en la dispersión de la vida cotidiana y banal en la que trata de distraerse y olvidar, por miedo a afrontar su trágico destino de «ser para la muerte».

El principio de esta conversión es un *testimonio (Bezeugung)* que está en lo íntimo de nuestro ser. Es «el testimonio que debe hacer comprender el *poder-ser* propio de sí mismo», el «quién» o sujeto propio de este «modo de existir» que es el *Dasein,* como distinto de ese vivir inauténtico del *Man,* que lo devuelve a sus posibilidades ontológicas. Ese testimonio es la función de la *conciencia (Gewissen),* fenómeno original que pertenece a la constitución del *Dasein* como ser *abierto.* Heidegger trata de explanar un análisis ontológico-existencial de la conciencia (a la que llama «conciencia moral»); análisis que es anterior a toda descripción psicológica de vivencias de tal conciencia, «a toda resolución biológica o a toda interpretación teológica» de la misma, para el cual no tienen validez las clasificaciones de las facultades del alma, de la voluntad, del sentimiento o de los actos.

«La conciencia da a comprender algo, o *abre.*» El fondo íntimo de la misma se revela como una *llamada (Ruf);* es la voz o grito de la conciencia. Este *vocar* es un llamamiento *(Anruf)* dirigido al modo inauténtico de nuestro ser en el vivir cotidiano para revocarle *(Aufruf)* a su «poder ser sí mismo», a su modo de existencia propia. Es un llamamiento *silencioso,* que no se expresa con palabras, pues quiere justamente retraer de las vanas palabrerías del existir anónimo, enfrascado en la conversación del mundo y que no permite oír esa llamada oculta. «La conciencia habla únicamente en el modo de callar.» Es una invitación silenciosa—anterior al lenguaje—para huir de la existencia perdida en el uno y volver a la conciencia de sí, a «recluirse en la silenciosidad de sí mismo». Heidegger se pregunta por el sujeto (¿quién llama?) y el término (¿quién es llamado?) de esa oculta llamada. La respuesta es tan breve como paradójica. «La llamada viene *de* mí y, sin embargo, *sobre* mí.» «El *Dasein* llama en la conciencia a sí mismo» [46].

La voz de la conciencia no viene de Dios, como «una po-

[46] Ibid., c.2 n.57 p.299. Cf. n.54-57 p.291-304.

tencia extraña que se dé a conocer», ni del pueblo o de la raza. El hombre se llama en la conciencia a sí mismo; es una «llamada que, viniendo a mí sobre mí, se dirige a mí». El hombre es el que llama y el llamado, pero en la doble modalidad de su existencia. El que llama sin palabras y en el silencio de la conciencia es el *Dasein* que se angustia, perdido y olvidado de sí en la existencia anónima. Por eso se afirma que «la conciencia se revela como la llamada del cuidado», que es síntesis de todos los elementos de esta caída en el vivir inauténtico. Y el llamado en la angustia es el mismo existente humano, abocado a volverse hacia su más peculiar poder-ser, a proyectarse a sí mismo en las posibilidades de la existencia auténtica. Es el grito del cuidado en la angustia el que llama al yo para que vuelva sobre sí y al sentido de su condición original.

¿Qué es lo que hace *comprender* esta llamada interior de la conciencia? La respuesta es que dicha vocación o *Ruf* de la conciencia es una invitación a reconocernos *culpables*. «La conciencia acusa al *Dasein* de culpable *(Schuldig)* o le amonesta de una posible culpa.» El sentido de esta culpa o falta no es el mismo que el de la conciencia vulgar. No se trata de una «deuda» moral *(Schuld* significa *culpa* o *deuda)* que hayamos contraído y por la que seamos deudores a los otros. «El ser culpable ha de determinar la existencia», afecta a la raíz misma de nuestro ser y ha de explicarse como un problema ontológico. La idea existencial de culpable se ha de definir como «el ser fundamental de un ser determinado por un *no*, es decir, ser fundamento de una *negatividad (Grundsein einer Nichtigkeit)*» [47]. La culpabilidad significa, pues, una falta o defecto, una negatividad, que está en la raíz misma de nuestra existencia. El *Dasein* es radicalmente negatividad y culpabilidad, inherente a su modo de ser arrojado, contingente y finito.

Se trata, por tanto, de una *culpa ontológica*, nota existencial, de un ser que ha sido proyectado a este mundo y entregado a la responsabilidad de un existir que no se ha dado a sí mismo y que es posibilidad para la muerte. La culpa del hombre es *fundamento de negatividad*. Todas las formas subsiguientes de hacerse culpable o deudor son sólo posibles «sobre el fundamento de esta original culpabilidad». Pero, de suyo, no apela a ninguna falta o culpa concreta, ya que es anterior a cualquier problema de bien y mal moral. Es el mismo *Dasein* que «es culpable en el fondo de su ser» y se mani-

[47] Ibid., n.58 p.308. Cf p.304-314.

fiesta en el angustioso «cuidado», porque «la cura está penetrada de negatividad en su misma esencia». Sin embargo, esta culpabilidad esencial es «la condición originaria de posibilidad del bien y del mal moral, es decir, de la moralidad en general y de sus formas fácticas»[48].

El sentido de esta llamada de la conciencia se torna claro en la *comprensión* de la propia culpabilidad, que es un «querer tener conciencia». El hombre, «comprendiendo la vocación, oye a su más peculiar posibilidad de existencia». Y su respuesta a esta llamada de la conciencia es reconocer su culpabilidad y aceptar conscientemente su propio ser. Esto se realiza en una opción libre o *decisión (Entschluss)* que le sitúa en un estado de *resolución (Entschlossenheit)* o actitud de firme aceptación de su posibilidad de existencia más propia. «El hombre se ha elegido a sí mismo.» Por tal decisión se ha liberado de la tiranía del vivir cotidiano e impersonal del «uno» y pasa al mundo de existencia auténtica, tomando sobre sí, heroicamente, su propia suerte.

La existencia auténtica consiste, pues, en la respuesta del *Dasein* a la voz de la conciencia, aceptando en silencio y angustia el hecho de nuestra culpabilidad (como limitación, finitud), que decide anticipadamente nuestras posibilidades más extremas. Y como la última posibilidad, la más auténtica e irremediable, es la muerte, tal existencia auténtica estriba en la *aceptación anticipada de la muerte,* un pre-correr *(Vorlaufen)* a la muerte, que es la nada. En esto consiste la existencia solucionada, estado de resolución o *Entschlossenheit,* en que él se encuentra libre y seguro de sí, «como la verdad propia», liberado de la falsedad del existir inauténtico. Tal determinación existencial coloca también al hombre «en situación», que es una situación abierta o resuelta, a diferencia de la situación cerrada e inmersa en accidentalidades del vivir inauténtico. De ahí se deriva el sentimiento del *presente,* que es estar colocado en situación. La existencia auténtica hace su situación presente, que acepta su condición original y anticipa su posibilidad extrema que es la nada[49].

[48] Ibid., n.58 p.310-11. Más tarde, n.61 p.333 nota, afirma que esta culpabilidad existencial se distingue del *status corruptionis* de la teología, si bien ésta puede encontrar en la culpa ontológica una condición de su posibilidad fáctica. Pero la investigación filosófica como tal *no sabe nada del pecado.*

[49] Ibid., n.59 p.312-3; n.60 p.321-27. Heidegger recibe también aquí su inspiración de Kierkegaard, de quien es tan propia la meditación de la propia culpabilidad y del grito angustiado de la conciencia. Pero ha dado un sentido radicalmente *laico* a estos conceptos de conciencia y culpa, vaciándolos de todo sentido religioso y cristiano. Tales nociones han perdido su sentido moral de falta o defección libre frente a una Voluntad divina que ponen al hombre en presencia de Dios, suspirando por una gracia salvadora y de perdón, ideas tan acentuadas en el filósofo danés.

La temporalidad («Zeitlichkeit»).—Heidegger somete a análisis aún más sutiles y prolijos, a través de los capítulos 3, 4 y 6 (el c.5 es dedicado a la historicidad), este fenómeno originario de la temporalidad en que consiste fundamentalmente el ser del *Dasein* como existir, puesto que engloba a los otros existenciales. Diremos al menos lo sustancial de su concepción.

Previamente anunciaba que la experiencia original de la temporalidad es dada en el fenómeno de «estar resuelto» del *Dasein* como un correr avanzando hacia su posibilidad última, que es la muerte. Y polemizando contra Kant, sostiene que «el ser mismo» de nuestra existencia no debe concebirse como la «sustancia», el sujeto o el yo de la ontología clásica. El ser del *Dasein* no ha de considerarse como una cosa que es, sino como algo que deviene y existe realizándose, como un proceso de temporalización [50].

El punto de partida de su interpretación es la comprensión de la temporalidad como «sentido ontológico» del *cuidado* o *Sorge*. «La temporalidad se desvela como el sentido del cuidado propio.» Pero este existencial expresaba la totalidad estructural del *Dasein* en sus varios momentos. Como ser que se anticipa, proyectando su poder-ser existiendo ya arrojado en el mundo entre los entes intramundanos. En efecto, existir es comprenderse como proyecto, avanzando en la proyección de sus posibilidades y, en definitiva, correr al encuentro de la muerte. Ese proyectarse, comprenderse como porvenir, constituye justamente el *futuro*. Pero existir es, a la vez, encontrarse arrojado a una existencia que no se ha escogido y asumir esa existencia como culpable. Para ello es necesario que el existente pueda ser su *ya sido*, pueda retroceder hacia sí. El hombre no puede dirigirse hacia su porvenir sin volverse hacia lo que ya ha sido. Esta capacidad de reversión constituye el *pasado*. Finalmente, retrocediendo hacia sí con vistas a lo porvenir, el ser resuelto en la situación sólo es posible haciéndose *presente* en tal situación. «En el encontrarse (sentimiento de su situación original o *Befindlichbkeit)* se sorprende el *Dasein* a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era; es decir, *es* constantemente sido.» Futuro, pasado y presente son los tres momentos de la temporalidad que reflejan la unidad original de la estructura del cuidado. El anticiparse se funda en el futuro; el «ya-en» del ser arrojado entraña el pasado, y el «ser-entre» se hace posible en el presente.

Los tres momentos del porvenir, pasado y presente son

[50] Ibid., c.3 n.61 p.330-1; n.63 p.345-47.

llamados por Heidegger los tres *éxtasis de la temporalidad*, a la cual, por ello, la designa por el término griego de lo *ékstatikón* por excelencia. *La temporalidad es el original fuera de sí, en y para sí mismo,* tal es la definición que da de ella. La unidad de los tres momentos constituye el fenómeno de la temporalidad. Pero Heidegger insiste: «La temporalidad originaria se temporaliza desde el futuro, en cuanto que lo futuramente sido *(zukünftig gewesen)* despierta ante todo el presente. *El fenómeno primero de la temporalidad es el futuro*» [51]. Este futuro es en cierta manera el cumplimiento verdadero del pasado (habiendo sido), y presupone por tanto el pasado. Mas el pasado como tal no puede manifestarse sino en el porvenir. Hay entre ambos una relación de implicación recíproca. Si el pasado no deviene tal sino por el futuro, podemos decir que el futuro hace surgir de alguna manera el pasado. Esta expresión no debe entenderse en un sentido temporal, como si hubiera primero un futuro al cual vendría a añadirse el pasado. Las tres fases se implican unas en otras, al mismo tiempo que se excluyen, y por eso son llamadas fases temporales ex-státicas.

Tal comprensión de la temporalidad difiere netamente de la concepción vulgar que hace del tiempo una pura sucesión de instantes. Pero «el ahora» que ya no es, ha caído, como suele decirse, en el pasado. Se representa el pasado como una suerte de tumba en donde vienen a caer los instantes que no son ya. Para Heidegger, en cambio, el pasado es en cierta manera «habiendo sido», un participio que designa el carácter peculiar de no ser pasado o, mejor, de ser presente en tanto que pasado, como mi infancia es aún presente en mí. Y en el presente se incluye un porvenir, pues si la existencia significa anticipación, el futuro no podrá ser algo que ahora no es y luego será, sino un porvenir que *ya está siendo*. Presente y futuro que incluyen, a su vez, el pasado, porque este venir a ser de continuo es estar viniendo a ser *lo que ya era,* implicando, por lo tanto, el haber sido.

Heidegger considera, pues, al hombre no como estando *en* el tiempo como en un recipiente extrínseco (el agua en el vaso o en el cauce del río), sino como *constitutivamente temporal.* Su modo de ser consiste en *temporalizarse,* y «su esencia es la temporalización en la unidad de los tres éxtasis». La comprensión vulgar del tiempo «en cuanto pura secuencia de ahoras sin principio ni fin» difiere de esta temporalidad original por la nivelación de su carácter exstático. Ese concepto vulgar

[51] Ibid., n.65 p.356; Cf. p.351-358. Cf. sobre este tema W. BIEMEL, *Le concept de Monde chez Heidegger* (París 1950) p.124ss.

no es original, sino que surge de la *temporalidad*, que se manifiesta como «el tiempo original». Por otra parte, siendo la proyección al futuro el momento primario de la temporalidad, ésta se revela como algo *finito*. La finitud se presenta como el carácter propio de la temporalización, porque el poder-ser y tensión hacia el futuro del *Dasein* concluye en la posibilidad extrema del no-ser de la muerte. Con tal finitud del tiempo original no se niega el proseguir sin fin del tiempo o la infinitud del tiempo de la concepción vulgar [52].

El análisis de la temporalidad se prosigue en lo restante de la obra, pues los tres capítulos últimos continúan la exposición de esta estructura temporal del *Dasein* «como cotidianidad, historicidad e intratemporalidad». En el largo capítulo IV, Heidegger persigue con denuedo la aplicación del fenómeno original de lo temporal a través de todos los modos del *Dasein*, reiterando incansable los existenciales descritos, según la idea de que la temporalidad caracteriza de distinta manera cada uno de ellos. En efecto, los caracteres de los tres momentos del tiempo varían según se trate de la existencia anónima cotidiana o de la auténtica, y a cada modalidad existencial corresponde un modo de temporalidad. Así, el *futuro* adquiere, en el vivir inauténtico, la forma de una tensión hacia adelante, llena de cuidado por todo lo que nos preocupa, hacia lo que se hace, se manipula o se nos promete. Significa entonces la consecución o no de lo que absorbe o preocupa al hombre, de lo que constituye su atención comprometida. Tal futuro inauténtico tiene, en consecuencia, el carácter de *atención*. Mas en la existencia auténtica, constituida por la asunción de la única posibilidad propia y cierta, que es la muerte, el futuro adquiere la forma de la decisión anticipadora, del vivir para la muerte, y el hombre permanece extraño a las seducciones de las posibilidades mundanas.

En cuanto al *pasado*, que está estrechamente vinculado a la situación afectiva, se presenta en la existencia inauténtica como *miedo* que, si bien dirigido hacia un mal futuro, está vinculado a la situación fáctica del hombre, a lo que él *ha sido*. El miedo es una angustia degenerada y precipitada en el mundo, al que mantiene ligado el hombre, haciéndole olvidar su posibilidad propia. El pasado de la existencia auténtica es, en cambio, la *angustia*, que rompe toda la relación del hombre con el mundo.

Finalmente, el *presente* es, en la existencia inauténtica, la presencialización misma de las cosas en el mundo, en la cual se funda la existencia cotidiana como *rutina* insignificante de días que se suceden hasta el infinito. Al presente inauténtico del *ahora (Jetzt)* se contrapone el presente auténtico del instante *(Augenblick)*. Heidegger toma esta noción de Kierkegaard, que se había valido de ella para designar la irrupción paradójica de la eternidad en el tiempo. Mas, para nuestro filósofo, el instante es la aniquilación del ahora, el repudio de aquella presen-

[52] Ibid., n.66 p.356-361.

cialidad de las cosas que constituye el presente inauténtico y, por ende, el retorno de la existencia sobre el propio poder-ser, con la *repetición (Wiederholung)* de su más propio pasado [53].

El capítulo último (c.VI) de la obra (posterior al tema de la historicidad) es dedicado al análisis del *tiempo,* que viene fundado en la temporalidad. El término de «tiempo» es reservado a la concepción natural o vulgar del mismo confinado al vivir inauténtico y del que se sirve habitualmente el pensamiento común y la ciencia. En cambio, lo primario y más original es la *temporalidad,* constitutivo ontológico-existencial del *Dasein.*

Esta noción vulgar del tiempo la ha tomado toda la filosofía de la célebre fórmula de Aristóteles: *Numerus motus secundum prius et posterius.* El tiempo es la numeración o medición cuantitativa de los momentos que se suceden ininterrumpidamente, numeración calculada según el punto de referencia solar y del que dan cuenta los instrumentos de medición, calendarios y relojes. Forman todos una suma o secuencia de momentos iguales del presente, que es el *ahora,* aunque en la sucesión son designados como «ahora», «luego» y «entonces» o el pasado. El fenómeno original de la «horizontalidad *ex-stática*» de las tres fases se ha perdido. Este concepto vulgar de tiempo nace de una nivelación del *tiempo original,* que es la existencial temporalidad del *Dasein,* y afecta a su existencia fáctica como «ser en el mundo», abierto a los entes intramundanos, que debe ver en torno a sí y proyectar su luz sobre los objetos «a la mano» que manipula, dándoles su significatividad como instrumentos y enlazándolos en su trama de relaciones. Tiene necesidad entonces de contar el flujo de los momentos o fechas de su pragmática relación con la realidad de dichos entes. Surge así la explicación de la temporalidad del *Dasein* en el decurso de los «ahoras» del tiempo que fluye, su trascendencia a los entes del mundo. Como «ser en el mundo» y cuidándose en su vivir cotidiano de las cosas, el *Dasein* «temporaliza los entes intramundanos», los sitúa en el ámbito de su comprensión y, a la vez, en los distintos presentes de su vivir cotidiano e inauténtico.

«Llamamos a esta estructura relacional de los *ahoras, entonces* y *luegos,* aparentemente comprensible de suyo, la *fechabilidad (Datierbarkeit)*». El tiempo ordinario consiste, pues, en la capacidad de datación *(Datierung),* de fijación de fechas de los distintos elementos que forman la determinación pública del tiempo. Es un tiempo *público,* del que todos se sirven, y *mundano* que afecta a todos los entes del mundo. Por eso añade que las características estructurales del mismo son «la fechabilidad, la distensibilidad, la publicidad y la mundanidad» [54]. El tiempo se origina del presente, mientras la temporalidad arranca del futuro.

Este tiempo mundano es también el que presenta la ciencia como tiempo *infinito,* que discurre y perdura en una secuencia interminable de *ahoras* que desaparecen y se aniquilan uno a otro, constituyendo

[53] Ibid., c.4 n.68 p.366-7, con la crítica a Kierkegaard de que no ha captado el fenómeno de la temporalidad.

[54] Ibid., c.6 n.80 p.445-449. Cf. n.78-81.

siempre un presente de duración continua. Contra Kant, observa Heidegger que de su objetividad no puede caber duda. «El tiempo mundano es más objetivo que todo posible objeto», ya que afecta a todo lo físico y psíquico del mundo. Pero a la vez añade que es subjetivo, como resultante de la temporalidad del *Dasein,* que temporaliza y vincula a su comprensión del mundo toda realidad óntica. En el fondo es anterior a toda subjetividad y objetividad, como inherente a la misma temporalidad del *Dasein,* que desde su existir cotidiano llega a concebir teóricamente la marcha fugaz del tiempo.

La fatigosa y abstrusa meditación de Heidegger, que al final combate el puro idealismo de Hegel, no llega a desligar la noción objetiva del tiempo de la subjetividad del existente humano, en cuya temporalidad existencial van englobados e interpretados o hechos inteligibles todos los entes del mundo.

Historicidad.—El análisis del capítulo V, sobre la historicidad del existir humano entre los dedicados a la temporalidad y al tiempo, muestra claro que esta historicidad es concebida como aspecto o dimensión de dicha temporalidad. Heidegger declara querer recoger en ella las investigaciones de Dilthey y otros historicistas, tan dominantes en su tiempo, sobre este problema [55]. La asimilación no es tanta, sin embargo, que no trate el tema dentro de su posición, dando su típica interpretación ontológico-existencial de la historia e historicidad.

«La historia es inherente al ser del *Dasein,* pero este ser se funda en la temporalidad.» El hombre es un ser *histórico,* y su historicidad deriva de su temporalidad; es, en rigor, un modo de la temporalidad. Lo histórico se comprende en un ente como *pasado,* pero de un pasado «en relación de acción positiva o privativa sobre el presente de lo real ahora». Por eso la historia mienta no tanto el pasado «cuanto la *procedencia* del pasado», es decir, un pasado «que es aún presente en el ahora. Lo que tiene una historia entra en la continuidad de un devenir. La evolución en este caso es ya un ascenso, ya una decadencia. Lo que tiene historia puede, al par, hacer historia. Haciendo época determina, al presente, un futuro. Historia significa aquí un *continuo de acción* y de sucesos que prosigue a través del pasado, el presente y el futuro» [56].

Así, pues, el hombre no sólo se desenvuelve en el tiempo y en la historia, sino que él mismo es temporal y es histórico, y su historicidad se arraiga en la temporalidad. Esta miraba

[55] Ibid., c.5 n.72 p.408. Cf. n.72-77 p.402-428.

[56] Ibid., n.73 p.409. Cf. n.72 p.407: «El análisis de la historicidad del *ser-ahí* trata de mostrar que este ente no es temporal por estar dentro de la historia, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser».

desde el presente al futuro. Pero la historia implica «el continuo de las vivencias» en su acontecer o gestarse histórico, todo el decurso del acontecer humano, desde el nacimiento hasta la muerte. Historia *(Geschichte,* de *geschehen* = suceder) es un acontecer en perspectiva del pasado, pero con acción en el presente hacia el porvenir, según los tres *ex-stasis* de la temporalidad. Y, en su conjunto, «historia significa además el todo de los entes que mudan en el tiempo, las mudanzas y destinos de los seres humanos, de las agrupaciones humanas y de su *cultura*». Heidegger habla aquí con menos reparo según categorías ordinarias y contempla la existencia humana, en cuanto histórica, en continua movilidad, como puro devenir y evolución no siempre hacia el progreso, contra la crítica hecha antes a Bergson. La historia es el específico acontecer del hombre en la totalidad de su existencia y de las existencias; pero en perspectiva del pasado e implicando una tradición [57].

«El ser *primariamente* histórico es el *Dasein*» o el hombre, protagonista de la historia, y sólo «secundariamente históricos» son los entes intramundanos y la naturaleza, como se dirá. De ahí se plantea el problema de «la constitución fundamental de la historicidad», su interpretación existencial. Tal historicidad humana no puede tener lugar en la existencia inauténtica: la trivialidad cotidiana, por su misma insignificancia, no tiene historia propia. Por tanto, la historicidad deberá fundarse sobre la existencia auténtica. El hombre auténtico, que ha sido definido por el *cuidado,* es un ser arrojado al mundo, que se proyecta al futuro en la angustia y la deyección culpables y cuyo destino último es «ser para la muerte». Mas esta nihilidad radical no elimina el mundo, sino que lo presupone en su realidad fáctica. La comprensión de tal nihilidad no impide *existir* como ser abocado a la muerte; antes bien, de la angustia hace surgir la *decisión* o «estado de resolución» y apertura al mundo, nos hace *libres* para aceptar la existencia tal como ella es. «Sólo el *ser en libertad para la muerte* da al hombre su meta pura y simplemente tal y empuja la existencia hacia su finitud.» La finitud de la existencia arranca al hombre de la multiplicidad de posibilidades y satisfacciones del vivir cotidiano y le enfrenta con la única posibilidad, la de «ser libre para la muerte». En otras palabras, la libertad del hombre, en que se funda su historicidad, consiste en escoger y aceptar como propia la

[57] De ahí su fórmula definitiva (ibid., p.409). «Historia es aquel específico gestarse del *ser-ahí* existente que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en sentido preferente el acontecer pasado y, al par, tradicional y aún actuante, todo en el ser uno con otro». Sobre BERGSON, c.3 n.66 p.361.

situación de hecho en que estamos arrojados y en permanecer fieles a ella.

Esta libertad, llamada «la superpotencia *(Übermacht)* de la libertad finita para dominar la impotencia *(Ohnmacht)* del abandono a su situación» de nihilidad, lo denomina Heidegger el escoger su *destino* individual *(Schicksal)*, aceptarse a sí mismo «libre para muerte, en una posibilidad *heredada* y, sin embargo, elegida». El destino en que consiste la historicidad del hombre es precisamente este heredar las propias posibilidades, repetir la situación a la que uno se ha ligado. Esta repetición *(Wiederholung)* constituye el carácter fundamental del destino. Es una herencia y una «tradición», el retorno a las posibilidades de la existencia pasada, un querer que sea en el futuro lo que ya ha sido en el pasado. La fidelidad histórica consiste en volver a tomar y hacer propias las posibilidades que se heredan del pasado. Tal repetición de las posibilidades no es, empero, una restitución del pasado, sino más bien una réplica de esas posibilidades en el futuro.

Por otra parte, como el hombre existe en cuanto «ser en el mundo» y «ser con los otros», su acontecer histórico se constituye esencialmente como un «gestarse con», participando con los demás en una común lucha y quehacer, en un *destino colectivo (Geschick)*. Puesto que su situación es un coexistir con los demás hombres entre las cosas, la existencia auténtica le confiere la posibilidad de unirse al destino de la comunidad o pueblo al que pertenece. La coparticipación con los de su generación es lo que constituye el pleno y propio acaecer histórico del existente humano. *Destino*, individual e histórico, de un ser o seres abocados a la muerte y que proyectan su futuro con esta sola y fatal mira, son los términos que sustituyen en Heidegger a la visión providencialista de la historia. «El ser para la muerte, es decir, la *finitud de la temporalidad*, es el oculto fundamento de la historicidad del *Dasein*.» Esta historia humana que reitera el pasado y lo proyecta al futuro, *tampoco tiende al progreso*. «La repetición ni se abandona a lo pasado, ni apunta a un progreso. Ambas son en el presente indiferentes a la existencia propia» [58].

Como la existencia humana se desarrolla en el mundo, su historicidad se comunica a los entes del mundo—útiles, monumentos, obras, libros—que manipula, elabora o constituye y a los cuales, por tanto, les da sus «destinos». Estos entes intramundanos «son, en cuanto tales, históricos» y tienen su his-

[58] Ibid., n.74, p.412-417.—La *repetición* era también una categoría propia de Kierkegaard.

toria, no como algo exterior, sino incluida en la unidad de la historia humana. «Llamamos a estos entes lo histórico-mundano... El mundo histórico sólo es fácticamente como mundo de los entes intramundanos.» La historicidad de las cosas del mundo no se añade a ellas como atributo exterior: forma parte de su ser. Existe, por tanto, una *historia del mundo,* plasmada en los sucesos, instituciones y monumentos que encierran tan larga historia. «Pero también la naturaleza es histórica; no en el sentido en que hablamos de *historia natural,* pero sí como paisaje, lugar de residencia, campo de batalla, sede de culto.» Así se construye el proceso entero del acontecer histórico general [59].

Y, finalmente, Heidegger adjudica al hombre vulgar y anónimo, perdido en la existencia inauténtica, sólo una *historicidad impropia,* «que oculta la prolongación original del destino individual». El hombre en el vivir cotidiano sólo se ocupa de la inmediata novedad, olvidando lo antiguo. No es capaz de reiterar lo pasado, sino que se pierde en la modernidad, comprendiendo lo pasado por el presente, y sólo se limita a retener los restos histórico-mundanos como noticias de hoy. Así, la existencia vulgar del común anónimo no hace historia propia [60].

La historiografía, o la ciencia de la historia, tiene su origen en la historicidad fundamental de la existencia humana y del mundo. Esta ciencia histórica es llamada *Historie,* mientras que el término *Geschichte* es reservado para designar la realidad histórica en sí, el proceso de la historicidad humana, objeto de esa ciencia; la cual debe tener como tarea peculiar, no la simple narración de los hechos, sino «el *abrir* el ente histórico», la comprensión existencial de la historicidad, pues «toda ciencia se constituye primariamente por la tematización». El tema de la historiografía no es la serie de los acontecimientos en su singularidad, ni un universal (deducir leyes históricas de los hechos); es la posibilidad que fue efectivamente existente en el pasado. Mientras ésta no es repetida como tal, es decir, aprisionada por una comprensión histórica auténtica, queda como un tipo supratemporal y abstracto, sin nada de histórico. Sólo la actitud existencial auténtica, decidida a repetir las posibilidades que ya fueron suyas, puede revelar el sentido del pasado en su propiedad historiográfica. Heidegger acepta la división propuesta por Nietzsche de tres formas de historia: *monumental, arqueológica* o anticuaria y *crítica.* Corresponderían a los tres momentos de la historicidad del *Dasein* y des-

[59] Ibid., n.75 p.418-21.
[60] Ibid., p.422.

embocarían en una «crítica del presente», pues la historia implica una desactualización del hoy, una separación dolorosa de su publicidad decadente, y por eso es necesariamente crítica [61].

* * *

Termina así la magna obra de Heidegger, *Ser y Tiempo,* tan original, difícil y abstrusa, cuya explicación atrae a la vez que atormenta a los comentaristas. La conclusión es que todo el análisis ontológico-existencial del *Dasein* humano, como constitutivo propio de la existencia y lugar propio del sentido del ser, se resuelve en la temporalidad. Ha mostrado que la historicidad, constitutivo también del ser de la existencia, «es en el fondo temporalidad» (n.78). Por lo cual, «la constitución ontológico-existencial de la totalidad del existente humano tiene su fundamento en la temporalidad» (n.83). Entonces el tiempo no se añade a la existencia, es decir, al ser del hombre, aunque sea como una determinación fundamental. El título mismo de la obra parece sugerir que el ser es el tiempo. El tiempo será, pues, el *sentido* del ser, el horizonte del ser, aquel significado último que la pregunta sobre el ser tiende a descubrir. La última trama de la existencia es, pues, para Heidegger, una *dialéctica* del tiempo, que se da en los tres *ex-stasis* de la temporalidad: un presente que supone un término trascendido —*pasado*—y que cuenta siempre con un término al cual trasciende—*futuro*—. En el presente se incluye el porvenir, pues si la existencia significa anticipación, el futuro no podrá ser algo que ahora no es y luego será, sino un porvenir que *ya está siendo,* en que el ser se está realizando sin cesar. Presente y futuro que incluyen, a su vez, un pasado, porque este venir a ser de continuo es estar viniendo a ser *lo que ya era,* implicando, por tanto, el haber sido.

Sin embargo, en el parágrafo final de la obra (n.83), y después de haber interpretado a su favor el idealismo de Hegel («El tiempo es el yo puro intuido *desde fuera*... Por su esencia misma, el espíritu se manifiesta, pues, necesariamente en el tiempo»), vuelve Heidegger a proponer la misma pregunta del comienzo: la que interroga sobre *el sentido del ser.* A pesar de que sus laboriosos análisis de la existencia humana eran denominados de continuo como «ontológico-existenciales» tendentes a constituir una «Ontología fundamental», dice ahora que toda la anterior constitución del ser de la existencia sigue sien-

[61] Ibid., n.76 p.423-28.

do sólo «un *camino*. La *meta* es el desarrollo de la cuestión del ser en general». Y las preguntas se acumulan poniendo todo lo elaborado en cuestión. ¿Por qué no plantear dicho problema ontológico desde la realidad objetiva y óntica de las cosas, o desde la conciencia, más bien que desde el *Dasein* o existencia humana? La cuestión del sentido del ser no está aún planteada, y menos aún dada la respuesta. Y las dos preguntas que cierran la obra son aún más acuciantes: «¿Lleva algún camino desde el *tiempo* original hasta el sentido del ser? ¿Se revela el *tiempo* también *horizonte del ser?*» [62]

Es evidente que la obra queda inconclusa, como quedará el sistema entero. Heidegger es un espíritu inquisitivo, cuyo modo de filosofar aparece como una indagación continua, un retorno constante al principio, como su maestro Husserl. En los sucesivos escritos volverá constantemente sobre el tema del ser y su sentido, sin dejar resuelto el problema.

Hacia la etapa ontológica

En los años siguientes, Heidegger se limitó a publicar breves ensayos, conferencias, trabajos histórico-filosóficos o de literatura filosófica. En ello habrá de buscarse la última fase de su pensamiento, que no llegó a cuajar en una obra sistemática, sino que se halla dispersa en dichos escritos. Hay, sin duda, un claro avance y un nuevo giro en su doctrina, siempre en marcha infatigable hacia el esclarecimiento de la pregunta sobre el ser, hacia la construcción de una ontología fundamental, pero sin abandono sustancial de su doctrina primera, que sigue siendo básica y la más propia. En el intervalo se ha de resumir el contenido de otros tres inmediatos escritos, publicados en 1929, que amplían con diversos matices y nuevos aspectos la posición primera.

La nada, finitud y trascendencia.—La conferencia *¿Qué es la metafísica?* reafirma aún más la visión sombría y pesimista de la existencia humana como finitud y contingencia radical, cuyo «ser para la muerte» va envuelto en la nada y en definitiva se resuelve en la nada, llegando así a un verdadero *nihilismo*, sin duda bajo la sugestión de Nietzsche.

En ella plantea Heidegger una cuestión metafísica fundamental, que abarca y define toda la metafísica: es la cuestión sobre el *ente mismo*, pero en contraposición con la *nada*. La pregunta sobre el modo de dilucidar el ente entra en seguida en relación con la nada, porque la ciencia admite la nada. Esta noción aparece como algo que conocemos, y, sin embargo, la nada «es la negación pura y simple de la totalidad del ser», pues la nada niega el ser. En el preguntar por la nada y su respuesta hay, por tanto, un «contrasentido». Pero no es válida la solución

[62] Ibid., n.83 p.469-471.

de la *Lógica* que hace de la nada algo del pensamiento, que es la *negación,* existente sólo en el juicio. Ello no tiene base, porque la «nada es más originaria que el no y que la negación». «La nada es el origen de la negación, y no al revés»[43].

En nuestro interrogar «es preciso que la nada previamente se nos dé», nos sale al paso siempre la nada. Sólo, pues, una *experiencia radical* de la nada podrá legitimar nuestra búsqueda ante las objeciones del entendimiento, que tratan de detenerla, oponiendo que la nada es un «concepto contradictorio». Esta experiencia radical se da en nuestro temple de ánimo *(Befindlichkeit)* que descubre y patentiza la nada. Es el temple de ánimo radical que recala en la *angustia*. Heidegger sintetiza su análisis de la angustia como un sentimiento radical ante el vacío de nuestra existencia, distinto del temor, que es siempre de un ente determinado que amenaza, mientras que la angustia no es de algo; nos angustiamos por nada.

La angustia, pues, «hace patente la nada». «En la angustia se nos descubre la nada», en cuanto que en ella «el ente en total se torna caduco», y en cierta manera se nos escapa y se *hunde* en el anonadamiento. Mas, por eso mismo, «la esencia de esta nada, originariamente anonadante, es que lleva al existir ante el ente en cuanto tal», ya que, a base de la originaria patencia de la nada, puede la existencia del hombre llegar al ente, en cuanto procede de la patente nada. De ahí la famosa fórmula: «Existir *(ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada*». Y si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada (que es lo que llamamos *trascendencia),* jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo mismo. Y «sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad»[44].

Con ello ya se obtiene la respuesta a la pregunta sobre la nada. «No es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola... No nos proporciona el contraconcepto del *ente*, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada» (p.98). Este estar sumergida nuestra existencia en la nada—fenómeno del que escapamos en el vivir superficial, pero que se nos patentiza en la existencia auténtica descubierta por la angustia—nos hace más patente la *finitud* de nuestra existencia, acechada de continuo y mordida por la nada. «Tan insondablemente ahonda *la finitud* en la existencia, que la profunda y genuina finitud escapa a nuestra libertad»[45].

De este modo concluye Heidegger que la cuestión acerca de la nada «comprende y abarca la metafísica entera», en cuanto que la «metafísica» expresa por su mismo nombre «una *trans-interrogación* allende el ente, para reconquistarlo después». El problema de la nada se presentaba ya de antiguo en la frase equívoca: *ex nihilo nihil fit*. Y la meta-

[43] *¿Qué es la Metafísica?,* tr. de Xavier Zubiri (ed. Buenos Aires 1967), p.84, 100.

[44] Ibid., p.97. Cf. 103: «Este estar sosteniéndose la existencia en la nada, apoyada en la recóndita angustia, es un sobrepasar el ente en total: es la *trascendencia*».

[45] Ibid., p.103. Cf. p.107: «El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación—como en el concepto hegeliano—, sino que el ser es, por esencia, *finito*, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la *nada*».

física antigua llegó desde ella a una grosera interpretación: la nada sería la materia informe, formada por una figura o imagen que la plasma en el ente. Al contrario, «la dogmática cristiana» niega la verdad de la proposición, sosteniendo: *ex nihilo fit ens creatum,* bajo la intervención del *Ens increatum.* «Pero si Dios es Dios, nada puede salvar de la nada, puesto que lo Absoluto excluye de sí toda nihilidad. Este tosco recuerdo histórico muestra la nada como contraconcepto del ente, como su negación.» Pero frente a este vago sentido se ha descubierto la nada «como *perteneciendo al ser mismo del ente*». De ahí que se ha de volver a dar nuevo y opuesto sentido a la vieja fórmula, diciendo: «*Ex nihilo omne ens qua ens fit.* Sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito»[66].

No cabe dar una interpretación más nihilista del ser y de toda la metafísica. Y a la vez absurda, porque al ser entero se le deja sin *fundamento alguno,* hundido en la nada sin saber por qué ha de sobrenadar en ella y no desaparece toda existencia en pura nada. No es extraño que tan fatídica respuesta no satisfaga ni al mismo Heidegger, que termina el opúsculo como siempre en suspenso y volviendo a su incansable interrogar: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?»

La obra del mismo año, *Kant y el problema de la Metafísica*[67], contiene un largo análisis de la doctrina kantiana que demuestra, ante todo, a Heidegger muy familiarizado con los textos de Kant, debido a su primera formación neokantiana. Es un ejemplo típico de su método de interpretación, pues en ella trata de descubrir en Kant su propia comprensión del *Dasein* como ser trascendiendo la nada en su finitud radical y constituido por el horizonte de la temporalidad. Heidegger apela a la obra kantiana *Fundamentación de la Metafísica,* que sería un proyecto de superación de la metafísica en la vuelta al fundamento de la misma como Ontología fundamental, investigando la posibilidad del conocimiento ontológico formador del horizonte trascendental dentro del cual se ha de captar el ser de la existencia. Pero en realidad es una sutil exégesis de los capítulos de la *Crítica de la razón pura* sobre la deducción trascendental y el esquematismo de los conceptos puros, que encerrarían el núcleo de su pensamiento.

[66] Ibid., p.104-08. Esta explicación nihilista, o del ser por la nada, ya estaba indicada de mil modos en la obra principal. Resumiendo todo el conjunto, podemos encontrar que la implicación de la existencia en la nada está sostenida bajo cuatro aspectos: *a)* porque la existencia carece de fondo y es arrojada del abismo sin fondo que es la nada; *b)* la existencia está abocada a la nada como su término y es absorbida en ella por la muerte; *c)* el ser mismo de la existencia es un correr anticipado a la muerte, que es la nada, porque la nada, en cierto modo, le pertenece y le constituye; *d)* el ser de los otros entes es hecho surgir también de la nada, según la anterior fórmula, parodia, a la vez que radical oposición a la del dogma cristiano: *ex nihilo omne ens qua ens fit.*

A pesar de dejar la pregunta abierta, Heidegger nunca llegó a encontrar el verdadero y único fundamento del ser, por el que tanto cuestionaba: el Ser por sí o Ser divino, que es el Ser fundamentante, según la fórmula de Zubiri, la misma del existencialismo cristiano.

[67] Esta obra ha sido estudiada con gran detalle por J. L. MOLINUEVO en sus artículos *La Fundamentación Kantiana de la Metafísica según Heidegger,* en «Pensamiento» 32 (1976) p.259-279, y *El tema de la Trascendencia en Kant y el problema de la Metafísica,* «Pensamiento» 32 (1976) p.433-463, ampliados en la obra aparecida aparte.

La famosa «apercepción trascendental» kantiana es interpretada como la «imaginación trascendental», que sería la *raíz (Wurzel)* de la sensibilidad y el entendimiento, englobando intuición y pensamiento. Esta «razón sensible» tendría la función formadora de la síntesis de los tres modos temporales, como aprehensión del presente, reproducción del pasado y reiteración en el futuro. La imaginación constituiría, pues, el *tiempo originario*, formando la unidad de la finitud específica del sujeto humano, que debe tener también un carácter temporal. Los conceptos puros se sensibilizan, fundándose en los esquemas que les proporcionan una imagen: el tiempo. El «yo pienso» *(Ich denke)* es aún entendido por Kant con categorías «sustancialistas», y Heidegger trata de reducirlo al principio formador del tiempo originario en cuanto forma, a través del conocimiento ontológico, la objetivación y su horizonte.

A través, pues, de sus oscuros análisis interpretativos, Heidegger vuelve a subrayar la finitud del existente humano, constituido esencialmente en el horizonte de la temporalidad. Este horizonte temporal determinará también la nueva concepción de la *trascendencia* en el tiempo y sobre los otros entes del *Dasein* humano, que Heidegger va a analizar con más detalle en el ensayo siguiente.

El concepto de la trascendencia es desarrollado especialmente en el denso opúsculo *De la esencia del fundamento*, que representa un nuevo esfuerzo del constante retorno heideggeriano al problema de la fundamentación de su ontología. El ensayo se halla en la misma línea de especulación de *Sein und Zeit*, profundizando más la temporalidad del *Dasein* desde este nuevo aspecto de su relación de trascendencia sobre el mundo.

La idea de la trascendencia ya aparece en dicha obra mayor, donde se concibe como una trascendencia *ex-stática* horizontal según los tres momentos de la temporalidad. Aquí de nuevo propone el problema de la trascendencia como fundamento del ser y de la metafísica. Heidegger quiere incorporar a su filosofía la trascendentalidad de la doctrina de Kant, de quien toma este concepto, dándole un giro nuevo. La obra comienza evocando la doctrina aristotélica de las cuatro causas y de la triple división de los «principios» supremos (de la generación, del ser y del conocer). Pero si Aristóteles inició esta especulación, Leibniz los unificó en su «principio de razón suficiente», situándolo en estrecha conexión con la verdad y el problema del ser. Y Kant interpretó el principio leibniziano en el sentido de que en él «se oculta el problema de la conexión esencial entre ser, verdad y fundamento». Heidegger rechaza siempre el concepto clásico de la verdad como adecuación de la mente con la realidad, que se daría en el acto del juicio. La verdad ha de darse en una dimensión antepredicativa o preconceptual, pues reside en el desvelamiento del ser, que es siempre la verdad del ser, como tanto ha de repetir. La verdad pertenece al ser del ente, como dijo Leibniz. Y Kant ha mostrado, por su parte, la conexión entre fundamento y ser, interpretando el principio de razón dentro de su definición de la verdad trascendental, pues «este principio distingue lo que en general pertenece al ser del ente, como accesible a la experiencia», según explicó en el

ensayo anterior. Pero «si la esencia del fundamento tiene una íntima referencia a la esencia de la verdad, entonces el problema del fundamento sólo puede tener su sede allí donde la esencia de la verdad recoge su íntima posibilidad, en la esencia de la trascendencia. La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en *problema de la trascendencia*», que es la pregunta más originaria dentro de la cual debe hallarse el problema del fundamento o principio *(Grund)*[68]. De ahí el título del opúsculo.

Con esta interpretación tan ficticia del «principio de razón», Heidegger remite el problema del fundamento «al ámbito de la trascendencia». El opúsculo prosigue entonces analizando esta noción de la trascendencia y su sentido en la estructura del *Dasein*. «Trascendencia significa sobrepasar» *(Überstieg)*. Trascendente, el que trasciende, es el que realiza esta superación y en ella permanece. Se trata del acontecer propio de un ente. Se puede captar formalmente este sobrepasar como una relación que se extiende de algo hacia otra cosa. En este sentido comporta como componente esencial ese *hacia el cual* se dirige, que se le designa de ordinario, aunque sin razón, como lo trascendente. Y, en fin, hay en este proceso *algo* que es sobrepasado. Estos momentos están tomados de un acontecer espacial, en el cual hace pensar ante todo dicho término»[69]. Hay otra interpretación (la de Husserl), según la cual la trascendencia se referiría al sobrepasar del sujeto hacia el objeto. Este sentido debe rechazarse, pues si partimos de un sujeto encerrado en su inmanencia, nunca podría superarse el abismo creado entre el sujeto y el objeto.

En realidad, la trascendencia se refiere al *Dasein* del hombre, no como un movimiento espacial, sino como una *determinación* fundamental de su existir, anterior a todo comportamiento, y que hace posibles todos sus movimientos en el espacio. Y ¿cuál es el término *hacia el cual* se da este sobrepasar existencial? Heidegger responde: hacia el *mundo*. El *Dasein* sobrepasa los entes hacia el mundo. «Llamamos a aquello hacia lo cual el *Dasein* como tal trasciende, el *mundo*, y ahora determinamos la trascendencia como 'ser en el mundo'. El mundo constituye la estructura unitaria de la trascendencia; como perteneciente a él, el concepto del mundo se llama un *trascendental*.» Aquí, trascendental no tiene el sentido gnoseológico de Kant, ni tampoco designa el simple sobrevenir fáctico de su existencia, sino que se trata de una conexión esencial que pertenece a su estructura ontológica. «El *Dasein* no es un 'ser en el mundo' sólo porque exista fácticamente, sino a la inversa: sólo puede ser como existente, es decir, como *Dasein*, porque su constitución esencial reside en el 'ser en el mundo'... La tesis, a la esencia del *Dasein* pertenece el 'ser en el mundo', contiene el *problema* de la trascendencia»[70].

Se trata ahora de dar una justa interpretación del «fenómeno del

[68] *De la esencia del fundamento (Vom Wesen des Grundes)* tr. de E. GARCÍA BELSUNCE, en *Ser, verdad y fundamento* (Caracas 1968) p.20-22. Cf. W. BIEMEL, *Le concept du Monde chez Heidegger* (Lovaina 1950) p.153-172.

[69] Ibid., II p.22-23.

[70] Ibid., p.24-26.

mundo» para la aclaración de la trascendencia. Heidegger intenta mostrar que las diferentes filosofías, desde los griegos hasta Kant, no han considerado nunca el mundo *(kosmos, mundus)* como la simple suma de los entes naturales, sino que todos insisten, con más o menos vigor, sobre la *relación* entre el hombre y los entes considerados en su totalidad. En particular se remite a los textos de San Pablo, de San Juan y de San Agustín (mencionando también a Santo Tomás) para subrayar la concepción bíblica del mundo en el sentido de *mundi habitatores,* que acentúa así la dimensión antropológica del mundo. De nuevo, en un largo recorrido de la doctrina de Kant, intenta mostrar que, junto a su concepto cosmológico del mundo como la coordinación y enlace de todos los entes finitos, aparece también la noción de «una totalidad trascendental (ontológica) de cosas en cuanto fenómenos» y hasta la representación superior de esa totalidad, que llama «el ideal trascendental». Así, pues, la tradición filosófica reduciría de ordinario el concepto del mundo a la modalidad o el «cómo» *(Wie)* del ser del ente tomado en su totalidad *(das Seiende in Ganzen)* y de esta precomprensión de la totalidad como algo relativo al *Dasein* humano [71].

El mundo pertenece, pues, a una estructura relacional que caracteriza al *Dasein* como tal y que llamamos «ser en el mundo». Ello indica que el mundo como totalidad del ente es aquello *por lo cual* existe el *Dasein*, el cual, sin embargo, es tal que existe *por sí (umwillen seiner).* Esto no implica un solipsismo egoísta, sino que el sobrepasar o trascender el *Dasein* sobre el mundo es la proyección de sus posibilidades sobre el mismo en su acontecer temporal. La temporalización del *Dasein* es llamada también un proceso de entrada *(Eingang) en el mundo* del ente, como un acontecer con los entes e irrumpir entre ellos, trascendiendo como existente, cuyo acaecer se denomina «protohistoria» *(Urgeschichte).* Este término no designa una suerte de prehistoria que precedería temporalmente a la historia propiamente dicha, sino más bien lo que hace posible toda historia, es decir, la *trascendencia.* La entrada en el mundo del ente es ligada así a la existencia del *Dasein* en cuanto éste realiza la trascendencia, que es a la vez su temporalización por cuanto la trascendencia hace posibles todos los acontecimientos como tales. Y como la sucesión de éstos no es otra cosa que la historia, también la trascendencia es el fundamento de la historia misma. Y, finalmente, en su trascendencia se dice que el *Dasein* configura o «informa *(bildet)* el mundo» en el doble aspecto de que manifiesta sus relaciones constitutivas y de que realiza, gracias al mundo, una forma o imagen original que deviene el modelo *(Vorbild)* de todos los entes, a partir de la cual desvela el ente. Ello parece significar simplemente una cierta comprensión anticipativa y global de los entes por el *Dasein*, que es un desvelamiento de los mismos [72].

En el tercer apartado se intenta mostrar, por fin, que la trascendencia constituye justamente la esencia del fundamento. El *Dasein* proyecta sus posibilidades de existencia por la *voluntad (Wille),* pues ésta

[71] Ibid., p.27-40.
[72] Ibid., p.42-44.

proyecta los fines en razón de los cuales forma el ser humano su existencia. Esta voluntad no es un querer determinado, sino el querer en su sentido más original; se trata de lo que en él proyecta las posibilidades de ser sí mismo y que es raíz de todos sus comportamientos particulares. La voluntad así definida es, en su esencia, *libertad*. «El sobrepasar hacia el mundo es la libertad misma», como proyección del ser humano, que, siendo esencialmente libertad, puede formar un mundo al sobrepasarse y proyectarse en las posibilidades que va a asumir. Así «la libertad como trascendencia es el origen del fundamento en general y libertad para el fundamento», según la triple modalidad del «fundar» *(Gründen)*: como erigir *(stiften)* el proyecto del mundo, como tomar apoyo *(Boden-nehmen)* y fundamentar *(Begründen)*[73].

Heidegger muestra luego la correspondencia de este trascender del *Dasein* con los distintos existenciales con que antes se describía su temporalidad: el ser arrojado en el mundo y proyectarse en él como un libre poder-ser, el encontrarse o contacto afectivo con los entes, la comprensión, la preocupación cotidiana y las otras modalidades de «ser en el mundo», todas ellas se condensan ahora en la trascendencia, como acontecimiento fundamental del *Dasein* que realiza su temporalización, cuya unidad de los tres momentos corresponden a los tres modos de fundamentar que nacen de la trascendencia. «Esta correspondencia subsiste porque la trascendencia enraiza en la *esencia* del tiempo, es decir, en su constitución *ex-stático*-horizontal». A su vez, la trascendencia se despliega en la *libertad*, que es el fundamento originario y verdadero principio y cuya limitación de posibilidades determina la *finitud* del ser. «La esencia de la finitud del *Dasein* se descubre en la trascendencia como libertad para el fundamento»[74].

La sutil y oscura especulación de este opúsculo se mueve, por tanto, dentro de la concepción de *Sein und Zeit*. La trascendencia aquí descrita constituye simple profundización de la doctrina allí expuesta sobre la estructura del *Dasein* humano como «ser en el mundo», temporalidad e historia. Es una trascendencia que se agita en la pura temporalidad del ser, recluida en el mundo. Por eso advierte Heidegger en larga nota que su propósito era clarificar la trascendencia como «el horizonte trascendental de la pregunta por el ser», según el título de dicha obra principal, la cual terminaba que tal horizonte del ser se revela en el tiempo[75].

Con esta concepción se corresponde el otro tipo de trascendencia antes señalado de un trascender el ser sobre la nada en cuanto es *emergencia* continua fuera de la nada por el instante fugaz en que la nada nos arroja, a la vez que nos constituye como temporalidad finita. Y paralelamente se insinúa cierta trascendencia recíproca del mundo de los entes

[73] Ibid., III p.47-49.

[74] Ibid., p.50, 58. Cf. p.49-58. Tal concepción del fundamento sustituiría al principio supremo de razón, no en la línea gnoseológica, sino en la antepredicativa de la ontología fundamental. P.55: «Puesto que el fundamento es un carácter esencial trascendental del *ser en general*, por eso el principio de razón vale para el ente. Pero el fundamento pertenece a la esencia del ser, porque hay ser (no ente) sólo en la trascendencia, en cuanto fundar que proyecta un mundo con carácter de encontrarse».

[75] Ibid., p.46 nota 59.

sobre el existente humano, cuya existencia condicionan y a ella constitutivamente van ligados.

En cambio, no hay lugar en todo el sistema para la auténtica *trascendencia:* ni para la trascendencia del conocer o salto de la inmanencia de la conciencia a la plena objetividad, ni menos para la trascendencia sobre el mundo por la relación al Absoluto trascendente. Heidegger no ha dado cabida en su filosofía al tema de Dios. Su nihilismo existencial cierra las puertas a cualquier apelación a Dios y es negativamente ateo. La realidad existencial está, para él, inexorablemente cerrada en la finitud y temporalidad intramundanas del ser, que sobrenada en la nada como el único origen y principio de los entes [78].

Retorno al tema del ser.—Los numerosos ensayos, artículos y lecturas que a partir de su conferencia sobre Hölderlin (1936) fue publicando Heidegger constituyen lo que se llama el *segundo período,* con que nuestro pensador sustituyó el intento fallido de completar su primera obra fundamental con una segunda parte. La variedad y dispersión de estos pequeños escritos impiden dar cuenta de los mismos. Nos contentaremos con una indicación general que recoja el nuevo proceso de su pensamiento.

Esta nueva dirección se caracteriza por un (relativo) *cambio* de actitud del pensamiento de Heidegger del primero al segundo período, que ya aparece en el escrito *La doctrina de Platón sobre la verdad.* En él nuestro autor atribuye a Platón dicha mutación o desplazamiento del acento en el modo de concebir la verdad, que ha tenido por efecto un ocultamiento de la verdad misma, o más bien un retorno a su ocultamiento originario. En virtud de ese desplazamiento, el sentido de la verdad como «desvelamiento» del ser *(a-letheia, Un-verbogenheit)* cede paso al segundo aspecto, en que la verdad es considerada como «rectitud» o adecuación intelectual que se da en el juicio. Comienza así el predominio de la «idea» sobre la verdad como desvelamiento o revelación del ser; proceso que Heidegger enlaza con ciertas preocupaciones ético-religiosas de Platón en conflicto con su interés genuinamente filosófico, y que él trata de corregir restituyendo a su verdadera luz la verdad del ser.

En el escrito siguiente, *De la esencia de la verdad* (1943), se esboza aún más esta actitud. Se rechaza en él una vez más el concepto vulgar de la verdad como adecuación o conformidad del entendimiento y la

[78] Ibid., p.44 nota 56. Heidegger declara que «por la interpretación ontológica del *Dasein* como 'ser en el mundo' no se decide ni positiva ni negativamente sobre un posible *ser para Dios*». Pero toda su doctrina no ofrece punto de apoyo alguno para esta relación del ser a la auténtica Trascendencia que todos los supuestos la excluyen.

En el mismo ensayo, p.20 y *Prólogo* a la 3.ª edición, inicia Heidegger su idea de la *diferencia ontológica.* No ha cesado de repetir que no se debe concebir el ser como un nuevo ente entre los entes. La diferencia ontológica no debe ser entendida como una diferencia entre ente y ente, sino que consiste en que los entes son lo que son en virtud del ser que los trasciende. El ente se distingue del ser como lo fundado se distingue del fundamento. Por eso llama aquí «a este fundamento de la diferencia ontológica la trascendencia del *Dasein*», en cuanto que los entes tienen «las raíces de su propia posibilidad en la esencia de este *Dasein*». La «diferencia ontológica» formula así la distinción radical entre el ser y el ente, junto con su mutua implicación y que los entes tienen su fundamento en este ser del *Dasein*

realidad, formulada en un enunciado. Pero es inconsistente «la atribución habitual y exclusiva de la verdad al enunciado, como único lugar esencial. La verdad no afinca originariamente en la proposición». Pertenece primero a aquel fundamento que hace posible la conformidad del enunciado, en el cual se dará la originaria esencia de la verdad. De ella nos da la siguiente extraña formulación: «*La esencia de la verdad es la libertad,* se descubre como libertad. Esta es el existente y desvelador dejar-ser al ente». Como antes se definía la libertad como la trascendencia del *Dasein,* también ahora la verdad se retrotrae al mismo fundamento del ser revelador del existente humano. Se trata también de aquella luminosa libertad del «ser» que deja aparecer los «entes» tales cuales son y en el límite temporal de su presencia. «El hombre no posee la libertad como propiedad, sino al contrario: la libertad, el *Dasein* existente y desvelador posee al hombre.» La verdad del juicio es una verdad derivada y hecha posible sólo por aquella verdad originaria, en virtud de la cual los entes se hacen «presentes», de modo que puedan conmensurarse en el juicio [77].

Los motivos de este segundo período están sobre todo desarrollados en el importante escrito *Carta sobre el Humanismo,* denso y fundamental trabajo que recoge los esbozos anteriores y cuyas ideas y formulaciones se van a repetir en los escritos siguientes [78]. Allí se habla por primera vez de una *vuelta* o inversión *(Kehre)* del pensamiento de Heidegger en el sentido de un retorno de la analítica existencial expuesta en *Sein und Zeit* a una auténtica ontología, o a la pregunta inicial de dicha obra sobre el sentido del ser; es decir, retorno del ser del ente, que constituye el objeto de la metafísica, *al ser mismo* que se desvela y se oculta en el mismo conocimiento del ser del ente. Tal sería la vuelta o cambio anunciado como el proyecto o plan de la segunda parte no elaborada: la transición de *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein* [79].

Se ha querido ver en ello una oposición entre los dos momentos del primero y el segundo Heidegger. Habría éste abandonado la primera vía existencial, en que la investigación sobre el ser estaba condicionada por las estructuras cognoscitivas del sujeto, pasando a la indagación del ser mismo. Sería, por tanto, una transición desde el subjetivismo antropológico del análisis fenomenológico al objetivismo de la ontología.

Pero los textos no ofrecen base para una interpretación de la famosa «vuelta» en el sentido de tal cambio sustancial. Ahí mismo se se-

[77] *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit)* tr. de E. G. BELSUNCE en *Ser, verdad y fundamento* (Caracas 1968) p.68, 72. Cf. p.61-83. El ensayo debía completarse por otra conferencia: *De la verdad de la esencia.* En Nota final se recoge su contenido con esta fórmula: «La esencia de la verdad es la verdad de la esencia», significando la coincidencia de la verdad con el ser como su rasgo fundamental en cuanto iluminación que desvela los entes.

[78] La Carta, *Brief über Humanismus,* escrita como respuesta a diversas cuestiones que el escritor francés JEAN BAUFRET le planteó en la suya (1946), fue luego completada y publicada por Heidegger junto con el ensayo anterior, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einen Brief über den Humanismus* (Berna 1947). Otros editores la publicaron por separado. Las cuestiones planteadas por Baufret eran varias, entre las cuales estaba la pregunta: «¿cómo volver a dar un sentido al Humanismo?», tema que Heidegger aborda indirectamente en confrontación con los supuestos metafísicos de su visión del hombre.

[79] *Über den Humanismus,* texto alemán con traducción francesa e introducción por R. MUNIER (París [2]1964), p.69. La citada expresión indica el paso de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser.*

ñala expresamente: «Este giro (*Kehre*) no es una modificación del punto de vista de *Sein und Zeit*, sino que en él solamente el pensamiento trataba de alcanzar la región dimensional desde la cual *Sein und Zeit* es experimentado a partir de la experiencia fundamental del olvido del ser» [10]. Y en la carta a su comentarista W. J. Richardson de 1962 insistía en lo mismo: «Esta vuelta no se verifica sobre la base de una modificación del punto de vista ni menos abandono de la cuestión puesta en *Sein und Zeit*». «De ningún modo se abandona» la posición de aquella obra, que constantemente se orientaba hacia la indagación del sentido del ser, sino que en tal cambio se trata de un «complemento» y profundización de la pregunta inicial [11].

Y, en efecto, la carta *Sobre el Humanismo*, en que se contienen ya las ideas principales de este nuevo giro (junto con la importante *Introducción* a *¿Qué es la Metafísica?*, de 1949, y su *Epílogo*, de 1943, que la complementan), es una defensa y justificación de la doctrina de *Sein und Zeit*, a cuyos textos de continuo se remite. La continuidad, sin embargo, no es tal que no se introduzcan cambios, interpretaciones y perspectivas originales. Se ha abandonado el término de «ontología fundamental», lo que no implica el rechazo del camino precedentemente seguido. La analítica existencial no constituye tanto el «fundamento» de una ontología general cuanto el «punto de partida» para clarificar el significado del ser y asegurar sus fundamentos. En la nueva dirección, toda la meditación de Heidegger (ahora es de preferencia *Besinnung* = una reflexión o también «experiencia» fundamental del ser) se centra en el pensamiento del *ser*, en preparar el camino para una válida fundamentación del ser. Por esto, esta segunda fase se ha llamado del «pensamiento esencial», no en el sentido esencialista de la metafísica clásica, que conlleva un concepto abstracto del ser, sino en cuanto a profundizar en la pregunta sobre el ser en sí mismo y su «diferencia ontológica» del ente, porque «el pensamiento pertenece al ser y es esencialmente pensamiento del ser».

Mas la vía que conduce del ser del ente al ser en cuanto tal pasa necesariamente a través de la comprensión que el hombre tiene del ser y, por tanto, de la descripción fenomenológica del ser del hombre: el solo ente al que está confiada la guarda de la «verdad del ser» y el que se hace presente en la historia del hombre a la vez que se esconde incesantemente. Se mantiene, pues, la relación esencial y mutua implicación entre el hombre y el ser-en-sí, ya que sólo por la comprensión humana del ser de los entes «se da» (*es gibt*) el ser en sus manifestaciones históricas, o en cuanto presencia (*An-wesen*). Tal es el tema central de esta carta y de la mayoría de los otros escritos.

[10] Ibid.

[11] Esta carta de Heidegger es reproducida como introducción al volumen del mismo W. J. RICHARDSON, *Heidegger Through Phenomenology to Thought* (Nueva York 1974), p.IX-XXIII. Heidegger también recalca en ella que no abandona el método fenomenológico y acepta la distinción que se hacía entre el primero y el segundo Heidegger, en el sentido de que la segunda fase es una «vuelta» (*Kehre*) no en el sentido de una «conversión» o inversión (*Bekehrung*), sino que «lo pensado en el primer Heidegger da acceso al segundo y que este pensamiento sólo es posible si está contenido en el segundo Heidegger» (ibid., p.XXII).

El hombre, lugar de la verdad del ser.—En dicha carta *Sobre el Humanismo* se toma ocasión de la cuestión propuesta por Baufret sobre el sentido del humanismo para elucidar el problema del ser. Los diferentes humanismos que se han sucedido en la historia, desde el humanismo antiguo griego y romano, pasando por el humanismo cristiano como doctrina de la salvación hasta el de la Ilustración, del romanticismo e incluso de Marx y Sartre (Heidegger pasa revista a todos ellos), están al menos de acuerdo en determinar la *humanitas* del *homo humanus* «a partir de una interpretación ya fija de la naturaleza, de la historia, del mundo y su fundamento, es decir, del ente en su totalidad». Todas ellas parten de la definición del hombre como *animal rationale*. «Esta determinación esencial del hombre no es falsa, pero está condicionada por la metafísica», la cual «representa el ente en su ser, pero no piensa en la diferencia entre el ser y el ente». Esta metafísica, pues, fundada en el pensamiento conceptual, «no pone la cuestión sobre la verdad del ser mismo», porque «no se pregunta nunca de qué manera la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser..., cuestión que es inaccesible a la metafísica como tal». Sea que piense al hombre como ánimo o mente, como sujeto, persona o espíritu, o como simple organismo biológico, «la metafísica piensa en el hombre a partir de la *animalitas*, no en la dirección de su *humanitas*». Lo interpreta como un ente viviendo en el interior de los entes, no como el ente privilegiado en que el ser se ilumina y adviene su verdad[12].

El verdadero humanismo se ha de plantear, por tanto, en aquella dimensión en que se encuentra la determinación esencial del hombre. En estos ensayos, Heidegger siempre emplea el propio término de «hombre», abandonando la designación de *Dasein*, cuya noción, no obstante, va subyacente. Y los otros objetos cosas, desde Dios hasta el último grano de arena, son siempre los *entes (Seiende)* iluminados por el ser *(Sein)*. Pero ¿cuál es la esencia del hombre? Heidegger se remite entonces a la fórmula tan reiterada en *Sein und Zeit*: «La esencia del hombre reside en su existencia. La sustancia del hombre es su existencia». Nuestro filósofo escribe ahora la existencia de forma nueva *(Eksistenz* o *Ek-sistenz)* para subrayar el carácter extático de la estructura fundamental del ser hombre. La existencia aquí entendida nada tiene que ver con esa noción de la metafísica tradicional como «la *actualitas* o realidad contrapuesta a la pura posibilidad», y que se verifica en todos los entes; porque esa distinción clásica entre esencia y existencia ha marcado «el olvido del ser» y traído la confusión en el pensamiento occidental. Tampoco «la existencia» se confunde con la realidad del *ego cogito*, ni menos con la fórmula con que Sartre justifica su propio existencialismo: «la existencia precede a la esencia», porque tal proposición es también metafísica, basada en las nociones tradicionales.

Veamos entonces la nueva noción de existencia: «La proposición: el

[12] *Über den Humanismus*, ed. cit., p.51-57. Ibid., p.75: «Las interpretaciones humanistas del hombre como *animal rationale*, como persona, como ser espiritual dotado de un alma y un cuerpo, no son tenidas por falsas por esta determinación esencial del hombre, ni rechazadas por ella».

hombre existe, no es una respuesta a la cuestión de saber si el hombre es real o no, sino a la cuestión respecto de la esencia del hombre». La existencia «no se puede decir sino de la esencia del hombre, esto es, de la manera de ser del hombre». Y la caracterización principal se da por la relación interna de la esencia del hombre al ser como tal y su verdad: «La proposición: la sustancia del hombre es su existencia, no dice otra cosa sino la manera según la cual el hombre en su propia esencia es presente al ser *(anwest)* en su extático estar *(Innestehen)* en la verdad del ser» [13].

La anterior noción del hombre como *Dasein* es ahora reemplazada por la de «existencia». Su esencia «no se determina ni a partir del *esse essentiae* ni del *esse existentiae,* sino a partir del carácter extático del «ser-ahí» *(Dasein).* En cuanto existente, el hombre asume el «ser-ahí» en cuanto que él recibe el «ahí» *(Da)* como la iluminación del ser en el *cuidado (Sorge)*». Por ello también asume los mismos caracteres existenciales de aquél: es un proyecto extático, una proyección en la existencia por la fuerza misma del ser. «Este *ser-ahí* despliega su esencia como lo que es *arrojado.* El despliega su esencia en la proyección del ser, este ser cuyo destino es el destinar» [14]. Pero la característica que con más profusión se aplica ahora al hombre como existencia es de encontrarse a la *luz del ser,* bajo la iluminación del ser que es su verdad e ilumina con esta verdad los otros entes. «El hombre es más bien proyectado por el ser mismo en la verdad del ser, a fin de que existiendo de esta suerte vele por la verdad del ser, para que, en la luz del ser, el ente aparezca al ente como el ente que es» [15]. La luz del ser y la manifestación del ser en su verdad parecen equivalentes. «El estar en la iluminación del ser llamo yo la existencia del hombre»; lo que se atribuye también a la verdad: «Existencia designa la determinación de lo que el hombre es en el destino de la verdad» [16].

La determinación esencial del hombre como existencia es presentada así como un estar abierto *(Offenheit),* en el cual el ser mismo se manifiesta y se oculta, se da y adviene como presencia. No es extraño, pues, que Heidegger rechace la distinción de esencia y existencia, puesto que la esencia última del hombre se resuelve en existencia. En todo caso, enseña la inseparabilidad del ser como tal y la existencia del hombre, ratificando la fórmula propuesta en *Sein und Zeit:* «No hay ser sino en cuanto se da el *Dasein.* Sin duda, y esto significa que el ser no se

[13] Ibid., p.75. Cf. p.57-74. Heidegger se expresa aquí con gran dureza e incomprensión frente a la noción cristiana de Dios, p.67: «El peor error sería querer explicar esta proposición sobre la esencia existente del hombre como si fuera la trasposición secularizada y aplicada al hombre de un pensamiento de la teología cristiana sobre Dios *(Deus est suum esse),* pues la existencia no es la realización de una esencia ni produce ni pone ella misma la categoría de una esencia».

[14] Ibid., p.67. Cf. p.95: «El ser se ilumina para el hombre en el proyecto extático. Este proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo que arroja al hombre a la existencia del *ser-ahí,* como a su esencia. Este destino adviene como la iluminación del ser; es él mismo esta iluminación por su proximidad al ser. En esta proximidad, en la iluminación del *ahí* habita el hombre en cuanto existente».

[15] Ibid., p.77.

[16] Ibid., p.62, 64. Dicha luz del ser y el ser mismo son identificados, p.79: «Esta iluminación misma llamo yo el ser».

transmite al hombre sino en tanto adviene la iluminación del ser. Pero que el 'ahí' *(Da),* la iluminación como verdad del ser, advenga, es obra del ser mismo». Esta inseparabilidad no significa identidad, ya que también se recoge la sentencia de dicha obra: «El ser es el trascendente puro y simple» [87].

En todo ello, nada se ha dicho aún sobre la realidad de este ser en sí, sino su intrínseca conexión con el existente humano, en el que revela su presencia y su verdad. Por eso surge de nuevo la pregunta: «Mas el ser, ¿qué es el ser? El ser es lo que es. Es lo que el pensamiento futuro debe aprender a experimentar y decir. *El ser no es ni Dios ni un fundamento del mundo.* El ser es más alejado que todo ente y, a la vez, más cercano al hombre que cualquier ente, sea una roca, un animal, un ángel o Dios». La respuesta es la simple apelación a la fórmula de Parménides que cita luego: «El ser es. La cuestión, ¿cómo es el ser?, queda abierta». Sólo añade que «el ser permanece misterioso, la simple proximidad de un Poder no coactivo» [88].

Heidegger reduce, pues, su nueva ontología a la insistente afirmación de que el ser es distinto de todos los entes, que los trasciende a todos, que sólo tiene su lugar privilegiado en el hombre como existencia *exstática,* único ente capaz de pensar el ser, en el cual se desvela a la vez que se esconde la verdad del ser. Porque la verdad, como tantas veces ha recalcado, es *a-letheia,* desvelamiento o «desocultación» del ser, en cuya luz el hombre llega a descubrir su verdad, identificada con el ser mismo. Todo esto es lo que vienen a significar las expresiones más o menos poéticas que se han hecho célebres: el hombre es «el pastor *(Hirt)* del ser»; no es «el señor del ente, sino el pastor del ser»; «el guardián del ser»; «llamado por el ser a la salvaguardia de su verdad»; «el pensamiento trabaja en la construcción de la casa del ser» conforme al destino del hombre de «habitar en la verdad del ser»; expresiones que a veces se aplican también al lenguaje humano, porque «el lenguaje es la casa del ser y el abrigo *(Behausung)* de la esencia del hombre» [89].

Heidegger responde al final a las distintas cuestiones puestas justificando, desde su nueva posición, los varios existenciales de la primera

[87] Ibid., p.77, 83. La cita Parménides, p.89.

[88] Ibid., p.79. Tan duras palabras no parecen significar profesión explícita de ateísmo, puesto que más tarde, p.133-135, declara: «Con esta determinación existencial de la esencia del hombre (como ser en el mundo) no se ha decidido aún sobre la existencia de Dios, o de su no-ser, ni menos sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. El pensamiento que señala la verdad del ser como lo que ha de pensarse, de ninguna manera se decide en favor del teísmo. No puede ser ni teísta ni ateísta».
La declaración de que el ser no es Dios ni el fundamento del mundo, es grave pero se refiere a que no le compete la existencia como al hombre. Si fuera real, sería simplemente un ente entre los entes aunque fuera el ente supremo *(das Seiendste),* según dirá más tarde. El texto se clarifica por otro similar de la *Einleitung:* «*Sólo el hombre existe.* La piedra es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La proposición *sólo el hombre existe,* no quiere decir, en modo alguno, que el hombre sea el único ente real y que todos los otros entes sean irreales y sólo apariencias o representaciones del hombre. Esa proposición significa que el hombre es ese ente particularísimo cuyo ser se caracteriza por estar inmerso *(Innestehen)* en el desvelamiento del ser, señalado por el ser, y en el ser». *Qué es la Metafísica. Introducción* a la 5.ª ed. (Francfort 1949) p.14-15. En dicha Introducción posterior, el *tiempo* es, asimismo, interpretado no como la experiencia del curso mudable de las cosas, sino, en su esencia original, como desvelamiento del ser, perteneciente a la experiencia de la verdad del ser (ibid., 5.ª ed. p.16).

[89] Ibid., p.77, 97, 109, 157, 163, etc.

obra. La temporalidad es silenciada, en beneficio de la *historicidad* del ser, de que se habla abundantemente. «La existencia del hombre es historia, porque con el hombre y los negocios humanos todas las cosas sobrevienen en el curso del tiempo.» El existir del hombre es «la historia del ser» como esencia extática que se desenvuelve en el acontecer histórico del «destino del mundo» y en los momentos del tiempo. El hombre es de «esencia histórico-ontológica», y «la patria de este hábitat histórico es la proximidad al ser» [90]. La historia del hombre se confunde, pues, con la historia del ser.

Asimismo se mantienen los otros existenciales. La angustia sigue teniendo un puesto privilegiado como fundamental experiencia que descubre la radical finitud del ser y su extrema posibilidad de existir para la muerte. Y el cuidado *(Sorge)* es ahora «cuidado del ser». Típica es la modificada interpretación del existencial «ser en el mundo», al que se acusaba de implicar el ateísmo. Pero «el que la esencia del hombre reposa sobre el 'ser en el mundo', ello no decide de si, en sentido metafísico-teológico, el hombre es un ser del sólo más-acá o también del más allá». En esa determinación, «el mundo no designa un ente terrestre en oposición al celeste, ni lo mundano en oposición a lo espiritual; mundo no designa absolutamente un ente ni un dominio del ente, sino la abertura o potencia del ser..., la iluminación del ser en la cual el hombre emerge desde su esencia arrojada» [91]. En esta zona incógnita, en que se sitúa, de la habitación o abrigo del ser, del pensar iluminado por la verdad al ser, fácilmente se evade Heidegger de todas las objeciones. Así, rechaza también la acusación de «irracionalismo», porque la esencia de la razón, o del *logos*, «ha sido ya sepultada desde Platón y Aristóteles, el fundador de la lógica». La tal lógica de la metafísica y del razonamiento conceptual ha perdido el sentido del ser, del pensamiento de la verdad del ser, que no es representativo. El irracionalismo o rechazo del verdadero *logos* está más bien en esa filosofía [92].

El verdadero humanismo es salvado, concluye Heidegger, en su nueva interpretación ontológica, frente a los otros humanismos de la corriente metafísica que se asfixian en el olvido del ser. Si la esencia del hombre es la existencia como acogida de la venida del ser, si el hombre se define en su dimensión más esencial por su relación exstática a la verdad

[90] Ibid., p.99. Cf. p.89, 93, 97, 103, 111, etc. Cf. p.109: «En su esencia *histórico-ontológica* el hombre es el ente cuyo ser como existencia consiste en que él habita en la proximidad al ser. *El hombre es vecino del ser*». Heidegger alaba aquí a Marx por su análisis de la historia, ibid. p.103: «Es por lo que Marx, haciendo experiencia de la alienación, alcanza a una dimensión esencial de la historia, y por lo que la concepción marxista de la historia es superior a cualquiera otra historiografía».

[91] Ibid., p.131-133.

[92] Ibid., p.125-129. De modo parecido se evade Heidegger de otras muchas acusaciones. Así sostiene que su nueva ontología implica también una ética. El *ethos* del pensamiento antiguo (cita ahora a Heráclito) significaba la región donde el hombre habita, «donde los dioses se hacen presentes», y la morada también del pensador. El pensamiento original del hombre que piensa en la verdad del ser «no puede ser ni ilógico ni inmoral»; este pensamiento, como elemento fundamental del hombre, es ya «la ética original» (ibid., p.143-153). Y la abstrusa meditación final sobre la nada y «el anonadar del ser» intenta suavizar el nihilismo anterior, apuntando a que la nada es una modalidad que afecta al ente en cuanto es negación u ocultamiento del ser (p.157-163). «La nada no es otra cosa para el ente que el *velo* del ser» (en *Epílogo* [*Nachwort*] a *Qué es Metafísica* [4.ª ed. 1943] p.46).

del ser, la más auténtica *humanitas* del *homo humanus* está en este su destino a la iluminación del ser. Y no es hombre sino en cuanto consiente al ser y corresponde al ser en un diálogo extático. Frente a Sartre, que erige al hombre-rey como centro de los entes en la soledad de su libertad vacía, la verdadera grandeza del hombre para nuestro pensador no es la dominación, siempre precaria, que ejerce sobre el ente a través de la ciencia y del progreso técnico, sino su misión de «pastor del ser», salvaguarda y morada de su verdad, de aceptar el retorno a su condición finita, esta «esencial pobreza del pastor» que es toda riqueza, porque sola ella da acceso a la luz del ser. En este retorno a la exigencia de la verdad del ser estribará la salvación del hombre y del pensamiento occidental.

Filosofía, poesía y misticismo.—En toda esa literatura de la *Carta* y de los escritos siguientes en que la meditación sobre el ser y su verdad se mueven en un continuo juego de imágenes evocadoras y sugestivas, no se ha llegado al esclarecimiento de la eterna pregunta sobre «el sentido del ser», qué es en sí mismo y cuál es su principio y fundamentación. Heidegger ha insistido de continuo en la mutua implicación y compenetración íntima entre el ser y la existencia humana, sin cuya apertura extática no se da la presencia y desvelamiento del ser. El hombre constituye el lugar, el «ahí» en el que el ser se patentiza Junto a esta inescindible implicación, recalca siempre «la diferencia ontológica», que el ser en sí es distinto de los entes en su realidad óntica, que no es un ente entre los entes del mundo. Y, por otra parte, este ser trascendente a los entes, y a la vez inherente a ellos, sólo es desvelado en el pensar existencial del hombre, el único existente que, a la luz de la verdad del ser, puede iluminar la opacidad del ente, descubrir y revelar el ser de los entes[93]. El ser heideggeriano no parece separable de la inmanencia del pensar humano, de su conciencia inmanente. Y su objetividad se esfuma en un vacío óntico, sin dimensiones, sin cualidades o perfecciones propias. Según su interpretación, el texto bíblico en que Dios se presenta a sí mismo: «Yo soy el que soy» (Ex 3,14), es un sinsentido, porque equivaldría a negar a Dios toda realidad. Su equívoco más grande consiste en la confusión del concepto de Dios con el de un «ente», aunque sea «el ente supremo» *(das Seiendeste)* o ente por excelencia; Dios no sería, por tanto, el Ser, sino un ente entre los entes[94]. El ser fundamenta los entes, pero él mismo no tiene fundamento.

Es sabido que Heidegger, en este segundo período y abandonada su actividad política, se entregó con preferente interés a los temas de la literatura y la poesía, junto con sus habituales digresiones sobre el lenguaje y la semántica, sin olvidar nunca sus estudios e interpretaciones de la filosofía griega y moderna. Se convirtió así en filósofo literario que divaga en originales meditaciones sobre las obras poéticas o sobre la original significación de las palabras, profundizando en el sentido filosófico que encierran. Es la búsqueda del significado, que se mueve

[93] *Epílogo (Nachwort)* a *Qué es Metafísica* (4.ª ed. 1943) p.41: «A la verdad del ser pertenece el que nunca se da sin el ente y que nunca un ente se da sin el ser».
[94] *Zur Sache des Denkens* (Tubinga 1969) p.36.

desde los problemas particulares para adentrarse en el origen misterioso de todo sentido, como las «sendas perdidas del boscaje» *(Holzwege)* que parten de diversos puntos y que no conducen a ninguna meta definida, sino que se pierden en la espesura del bosque. Así el lenguaje poético y el significado oculto de la palabra conducen hacia el misterio escondido del sentido del ser.

Heidegger, en efecto, ha sostenido siempre que la metafísica (en que engloba toda filosofía abstracta) ha perdido la esencia original del *logos* y llevado el pensamiento al olvido del ser. La metafísica, con su lógica deductiva y su tecnicismo conceptual, sólo lleva a una representación de los entes, pero es incapaz de darnos la visión original del ser. Se ha de recurrir, pues, a la fuerza secreta de la palabra, expresada sobre todo en el lenguaje poético, que con sus intuiciones profundas restituye el pensamiento a la verdad del ser. El lenguaje es llamado por ello «la casa del ser», «la venida que ilumina y a la vez oculta el ser mismo», «en que se despliega la esencia del ser mismo». Y, como dice Aristóteles, «la creación poética es más verdadera que la exploración metódica del ente»[85]. De hecho, si es verdad que «la poesía hace posible el lenguaje»[86], por otra parte, «el pensamiento es la poesía originaria que precede a toda poesía, no menos que la creación del arte en cuanto ésta se pone en obra en el ámbito del lenguaje». La poesía constituye «el dictado» originario de la verdad del ser, que se consigna en el lenguaje. «El pensar es la literatura prístina, que precede a toda poesía, pero también a lo poético del arte... Todo poetizar, en este sentido más amplio y en el más estricto de lo poético, es en su fondo pensar... La esencia poetizadora del pensamiento preserva el imperio de la verdad del ser»[87].

Heidegger mantiene, pues, que el lenguaje literario, sobre todo el lenguaje poético, es un modo original de expresar el pensamiento esencial, la experiencia original de la verdad del ser que tan afanosamente indaga, superior al menos al lenguaje representativo de la lógica y del tecnicismo filosófico. De ahí que se refugie en el estudio del arte y de las creaciones poéticas como los caminos que llevan al ser, como medios de plasmar más vivamente su visión originaria de la verdad del ser. Ha escogido de manera especial a dos autores: F. Hölderlin, el poeta-filósofo, romántico y helenizante del siglo pasado (cf. t.V c.6), que tanto influyó en la corriente del panteísmo romántico, y el más reciente R. M. Rilke (1875-1926), equivalente poético del nihilismo de Nietzsche, cantor elegíaco de la muerte, cuyos poemas últimos de 1925 comenta[88]. En una época dominada por la ciencia y la técnica, en que el hombre

[85] *Über den Humanismus*, ed. cit., p.65, 85, 157, 167, 169.

[86] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Francfort 1951) p.40.

[87] *Sendas perdidas (Holzwege)*, tr. de J. Rovira Armengol (Buenos Aires 1969), p.217. Ibid., p.60: «La poesía no es sino uno de los modos de esbozar luminosamente la verdad, es decir, el poetizar en este sentido más amplio».

[88] El comentario sobre Rilke se encuentra sobre todo en una sección de *Sendas perdidas (Holzwege)* tr. cit., p.222-264. Los trabajos sobre Hölderlin se hallan reunidos en la colección *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung* (Francfort 1951). Pero no toca aquí analizar la concepción estética de Heidegger ni el estilo de su pensar poético, que vuelve siempre al mismo tema: «El camino de la historia del ser. Si llegamos a este camino, llevará al pensamiento a un diálogo de la historia del ser con el poetizar» (*Sendas perdidas*, ed. cit., p.226).

tienta someter a su dominio la naturaleza y en que todo el ámbito de lo real (el ente en su totalidad) es planificado, manipulado y desacralizado, Heidegger trata de reconducir el pensamiento a su fuente originaria, al misterio del ser en su verdadera esencia. Y una función importante en este quehacer compete a la poesía.

La poesía conduce el pensamiento a una zona más profunda del ser, que es lo *sagrado, lo santo (das Heilige),* donde «el ser se ilumina y se experimenta en su verdad». Y «lo sagrado es el solo espacio esencial de la divinidad», en donde «el dios o los dioses» se rehúsan o donde acontece la aparición de los mismos [99]. Es sólo «a partir de la verdad del ser donde puede pensarse en la esencia de lo sagrado; y sólo a partir de la esencia de lo sagrado es dado pensar en la esencia de la divinidad. Y en la luz de la esencia de la divinidad puede sólo pensarse y decirse lo que se debe nombrar con el término Dios» [100]. Los «poetas en tiempos de penuria», como Rilke en sus elegías, han cantado la noche del mundo (como la actual), en que «no solamente se pierde lo sagrado como huella de la divinidad, sino que las huellas de esta huella se han extinguido totalmente». Rilke sigue aún manteniendo en su cantar fúnebre la huella de lo santo. Pero «la huella de lo sagrado ha llegado a ser incognoscible. Queda aún indeciso si nos limitamos a enterarnos de lo sagrado como huella de la divinidad de lo divino o si sólo encontramos una huella de lo santo» [101].

Heidegger envuelve más tarde con este misticismo poético su pensamiento sobre el ser. En el ensayo *¿Qué significa pensar? (Was heisst Denken),* en que analiza el doble significado del término *heissen* como ordenar y llevar a pensar, observa que el pensamiento no es sólo «escucha» *(Hören)* del ser, sino también «pertenencia» *(Ge-hören)* al mismo, que se traduce en una actitud de «obediencia» *(Ge-horsam)* a sus mandatos. Pensar *(Denken),* en su significado originario, no es tanto «conocer» como dirigir el pensamiento al ser *(An-denken),* un conservar su memoria *(nach-denken)* en la misma manifestación del ente, un «agradecer» *(Danken)* el ser por su don y, a la vez, un seguir en su grata «devoción» *(An-dacht).* Heidegger llega así a hablar de una piedad del pensamiento y de la «gracia del pensamiento» [102].

En todo este misticismo heideggeriano no cabe pensar en una verda-

[99] *Über den Humanismus,* ed. cit., p.99: «Es en esta proximidad (del ser) donde se debe sólo decidir si el dios o los dioses se rehúsan y cómo se rehúsan y si la noche perdura, si el día de lo *sagrado* amanece y cómo en esta alba de lo sagrado una aparición del dios o de los dioses puede de nuevo comenzar y cómo. Pues lo sagrado, el solo espacio esencial de la divinidad, que a su vez garantiza la dimensión para el dios o los dioses, viene a la luz del aparecer cuando, tras una previa y larga preparación, el ser es iluminado y experimentado en su verdad». Heidegger enlaza esta idea con la poesía de Hölderlin, de que habla en párrafo anterior.

[100] Ibid., p.135.

[101] *Sendas perdidas* p.222-23, 227. Cf. p.263: «Los poetas de la índole de aquellos más arriesgados porque experimentan lo funesto como tal en busca de la huella de lo sagrado. Su canto sobre la tierra santifica. Su canto celebra lo incólume de la esfera del ser. Lo santo hace un llamamiento a lo sagrado. Lo sagrado ata a lo divino. Lo divino aproxima a Dios. Llevan a los mortales la huella de los dioses huidos a las tinieblas de la noche del mundo».

[102] *Was heisst Denken?* (Pfullingen 1954) p.8-9; *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959) p.173. Cf. *Epílogo a Qué es Metafísica* p.44: «El pensamiento originario es la resonancia de la gracia del ser. Esta resonancia es la respuesta humana a la palabra de la tácita voz del ser».

dera religiosidad. Como dice su comentarista R. Munier, el pensamiento de nuestro filósofo, que trata sólo de restituir al hombre a la presencia del ser mismo, no se orienta hacia el Dios trascendente y cristiano, sino al ideal humano y paganizante de la Grecia antigua, de la Grecia sacral anterior al racionalismo naciente, llena de la presencia de los dioses, tal como la han añorado Nietzsche y, sobre todo, Hölderlin y Rilke. Su *Ontología fundamental*, lo ha dicho reiteradamente, nada prejuzga ni sobre la posibilidad de lo divino ni sobre su no-ser. Trata sólo de poner fin a la alienación fundamental del hombre, que es el «olvido del ser», y ponerle en el camino en que despliegue libremente su esencia hacia la verdad del ser [103]. La pérdida de lo sagrado de que se lamenta es simplemente este olvido del ser.

Superación de la metafísica.—Es, finalmente, el tema que está en el fondo del pensamiento, que aflora con frecuencia en sus escritos y que es más expresamente tratado en varios escritos del segundo período, sobre todo en la *Introducción* de 1949 a *Qué es Metafísica*, en su interpretación de Nietzsche desde *Holzwege* (1950) y hasta en un trabajo especial. Ya hacía constar en dicha *Introducción* que el propósito de su pensamiento desde *Sein und Zeit* se movía en ese camino: «preparar la superación de la metafísica» en el sentido ahí explicado [104].

Heidegger se apropia el símil de Descartes, que presentó la metafísica como las raíces del árbol de la filosofía. Habrá que indagar las raíces de este árbol, el suelo o fundamento en que descansa y se apoya la metafísica. Pero la metafísica piensa el ente en cuanto ente. La representación conceptual de la metafísica debe esta visión a la luz del ser. Mas esta luz misma nunca es objeto de la visión del pensar metafísico, que siempre se representa al ente, los seres concretos. Cualquiera que sea la concepción que se tenga de este ente—espíritu, materia, devenir, vida, sujeto, energía—, siempre el ente en cuanto tal se muestra a la luz del ser. Pero a la metafísica le está negado descubrir si el ser trae consigo este descubrimiento de sí, si él mismo se ofrece como la razón de ser de la metafísica misma. Porque la metafísica se representa siempre el ente de los seres, no piensa en el ser mismo, no descubre el ser en su *alétheia* o verdad, en el desvelamiento del ser mismo, no se concentra en su fundamento [105].

[103] R. MUNIER, *Introducción* a la citada traducción *Lettre sur l'Humanisme* (París 1957) p.20-21. Más explícito aún, C. FABRO, *Dell'essere all'esistente* (Brescia 1965) p.369-72, sostiene que lo «sagrado» o divino de Heidegger «no tiene carácter teológico, sino fenomenológico-óntico en el sentido de la poesía griega renovada por Hölderlin». Esto sagrado viene ligado a la naturaleza, al manifestarse oculto de sus fuerzas en la experiencia del hombre, e implica un naturalismo, pues el mismo Hölderlin lo identifica con el «Chaos» del que emerge toda realidad de experiencia. Lo «sagrado» de Hölderlin es más terreno y cerrado que lo sagrado de R. Otto. Y es el correspondiente poético del «pensar esencial» del filósofo. «El pensador dice el ser, el poeta nombra lo sagrado», que es la vía secreta de la poesía para percibir la verdad del ser. Las más frecuentes alusiones a lo sagrado se encuentran en los comentarios heideggerianos a este poeta (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., p.19, 27, 46, 61-2, 65, 71, 108, etc.).

[104] *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* («*El retorno al fundamento de la metafísica*»), o *Introducción a ¿Qué es Metafísica?* (5.ª ed. Francfort 1949) p.7-21. Cf. *Sendas perdidas (Holzwege)*, ed. cit., p.175-221; *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954) p.72ss.

[105] *Introducción* cit., p.7-8. Cf. *Epílogo (Nachwort)* p.39.

tienta someter a su dominio la naturaleza y en que todo el ámbito de lo real (el ente en su totalidad) es planificado, manipulado y desacralizado, Heidegger trata de reconducir el pensamiento a su fuente originaria, al misterio del ser en su verdadera esencia. Y una función importante en este quehacer compete a la poesía.

La poesía conduce el pensamiento a una zona más profunda del ser, que es lo *sagrado, lo santo (das Heilige),* donde «el ser se ilumina y se experimenta en su verdad». Y «lo sagrado es el solo espacio esencial de la divinidad», en donde «el dios o los dioses» se rehúsan o donde acontece la aparición de los mismos[99]. Es sólo «a partir de la verdad del ser donde puede pensarse en la esencia de lo sagrado; y sólo a partir de la esencia de lo sagrado es dado pensar en la esencia de la divinidad. Y en la luz de la esencia de la divinidad puede sólo pensarse y decirse lo que se debe nombrar con el término Dios»[100]. Los «poetas en tiempos de penuria», como Rilke en sus elegías, han cantado la noche del mundo (como la actual), en que «no solamente se pierde lo sagrado como huella de la divinidad, sino que las huellas de esta huella se han extinguido totalmente». Rilke sigue aún manteniendo en su cantar fúnebre la huella de lo santo. Pero «la huella de lo sagrado ha llegado a ser incognoscible. Queda aún indeciso si nos limitamos a enterarnos de lo sagrado como huella de la divinidad de lo divino o si sólo encontramos una huella de lo santo»[101].

Heidegger envuelve más tarde con este misticismo poético su pensamiento sobre el ser. En el ensayo *¿Qué significa pensar? (Was heisst Denken),* en que analiza el doble significado del término *heissen* como ordenar y llevar a pensar, observa que el pensamiento no es sólo «escucha» *(Hören)* del ser, sino también «pertenencia» *(Ge-hören)* al mismo, que se traduce en una actitud de «obediencia» *(Ge-horsam)* a sus mandatos. Pensar *(Denken),* en su significado originario, no es tanto «conocer» como dirigir el pensamiento al ser *(An-denken),* un conservar su memoria *(nach-denken)* en la misma manifestación del ente, un «agradecer» *(Danken)* el ser por su don y, a la vez, un seguir en su grata «devoción» *(An-dacht).* Heidegger llega así a hablar de una piedad del pensamiento y de la «gracia del pensamiento»[102].

En todo este misticismo heideggeriano no cabe pensar en una verda-

[99] *Über den Humanismus*, ed. cit., p.99: «Es en esta proximidad (del ser) donde se debe sólo decidir si el dios o los dioses se rehúsan y cómo se rehúsan y si la noche perdura, si el día de lo *sagrado* amanece y cómo en esta alba de lo sagrado una aparición del dios o de los dioses puede de nuevo comenzar y cómo. Pues lo sagrado, el solo espacio esencial de la divinidad, que a su vez garantiza la dimensión para el dios o los dioses, viene a la luz del aparecer cuando, tras una previa y larga preparación, el ser es iluminado y experimentado en su verdad». Heidegger enlaza esta idea con la poesía de Hölderlin, de que habla en párrafo anterior.

[100] Ibid., p.135.

[101] *Sendas perdidas* p.222-23, 227. Cf. p.263: «Los poetas de la índole de aquellos más arriesgados porque experimentan lo funesto como tal en busca de la huella de lo sagrado. Su canto sobre la tierra santifica. Su canto celebra lo incólume de la esfera del ser... Lo santo hace un llamamiento a lo sagrado. Lo sagrado ata a lo divino. Lo divino aproxima a Dios... Llevan a los mortales la huella de los dioses huidos a las tinieblas de la noche del mundo».

[102] *Was heisst Denken?* (Pfullingen 1954) p.8-9; *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959) p.173. Cf. *Epílogo a Qué es Metafísica* p.44: «El pensamiento originario es la resonancia de la gracia del ser... Esta resonancia es la respuesta humana a la palabra de la tácita voz del ser».

dera religiosidad. Como dice su comentarista R. Munier, el pensamiento de nuestro filósofo, que trata sólo de restituir al hombre a la presencia del ser mismo, no se orienta hacia el Dios trascendente y cristiano, sino al ideal humano y paganizante de la Grecia antigua, de la Grecia sacral anterior al racionalismo naciente, llena de la presencia de los dioses, tal como la han añorado Nietzsche y, sobre todo, Hölderlin y Rilke. Su *Ontologia fundamental,* lo ha dicho reiteradamente, nada prejuzga ni sobre la posibilidad de lo divino ni sobre su no-ser. Trata sólo de poner fin a la alienación fundamental del hombre, que es el «olvido del ser», y ponerle en el camino en que despliegue libremente su esencia hacia la verdad del ser [103]. La pérdida de lo sagrado de que se lamenta es simplemente este olvido del ser.

Superación de la metafísica.—Es, finalmente, el tema que está en el fondo del pensamiento, que aflora con frecuencia en sus escritos y que es más expresamente tratado en varios escritos del segundo período, sobre todo en la *Introducción* de 1949 a *Qué es Metafísica,* en su interpretación de Nietzsche desde *Holzwege* (1950) y hasta en un trabajo especial. Ya hacía constar en dicha *Introducción* que el propósito de su pensamiento desde *Sein und Zeit* se movía en ese camino: «preparar la superación de la metafísica» en el sentido ahí explicado [104].

Heidegger se apropia el símil de Descartes, que presentó la metafísica como las raíces del árbol de la filosofía. Habrá que indagar las raíces de este árbol, el suelo o fundamento en que descansa y se apoya la metafísica. Pero la metafísica piensa el ente en cuanto ente. La representación conceptual de la metafísica debe esta visión a la luz del ser. Mas esta luz misma nunca es objeto de la visión del pensar metafísico, que siempre se representa al ente, los seres concretos. Cualquiera que sea la concepción que se tenga de este ente—espíritu, materia, devenir, vida, sujeto, energía—, siempre el ente en cuanto tal se muestra a la luz del ser. Pero a la metafísica le está negado descubrir si el ser trae consigo este descubrimiento de sí, si él mismo se ofrece como la razón de ser de la metafísica misma. Porque la metafísica se representa siempre el ente de los seres, no piensa en el ser mismo, no descubre el ser en su *alétheia* o verdad, en el desvelamiento del ser mismo, no se concentra en su fundamento [105].

[103] R. MUNIER, *Introducción* a la citada traducción *Lettre sur l'Humanisme* (París 1957) p.20-21. Más explícito aún, C. FABRO, *Dell'essere all'esistente* (Brescia 1965) p.369-72, sostiene que lo «sagrado» o divino de Heidegger «no tiene carácter teológico, sino fenomenológico-óntico en el sentido de la poesía griega renovada por Hölderlin». Esto sagrado viene ligado a la naturaleza, al manifestarse oculto de sus fuerzas en la experiencia del hombre, e implica un naturalismo, pues el mismo Hölderlin lo identifica con el «Chaos» del que emerge toda realidad de experiencia. Lo «sagrado» de Hölderlin es más terreno y cerrado que lo sagrado de R. Otto. Y es el correspondiente poético del «pensar esencial» del filósofo. «El pensador dice el ser, el poeta nombra lo sagrado», que es la vía secreta de la poesía para percibir la verdad del ser. Las más frecuentes alusiones a lo sagrado se encuentran en los comentarios heideggerianos a este poeta (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* cit., p.19, 27, 46, 61-2, 65, 71, 108, etc.).

[104] *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* («*El retorno al fundamento de la metafísica*»), o *Introducción a ¿Qué es Metafísica?* (5.ª ed. Francfort 1949) p.7-21. Cf. *Sendas perdidas (Holzwege)*, ed. cit., p.175-221; *Überwindung der Metaphysik,* en *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954) p.72ss.

[105] *Introducción,* cit., p.7-8. Cf. *Epílogo (Nachwort)* p.39.

premo ente (*das Seiendeste*), un ente entre los entes, aunque sea el supremo, mas no el Ser en sí subsistente. La doctrina de la creación representa, pues, el segundo momento de la desviación de la metafísica occidental por haber renovado la fractura platónica del real con la distinción de los seres inferiores como creaturas del Ente superior como creador.

El tercer momento de esta degeneración metafísica ha sido el de la dirección *subjetivista* del pensamiento moderno, que ha transformado el ser del ente en objeto de representación. El ser del ente se agota en ser «objeto», en enfrentarse con el sujeto que lo pone ante sí. Tal objetivismo es consecuencia esencial del subjetivismo, ya que sólo se objetiva mediante la actividad del sujeto. El mundo se convierte de este modo en *imagen*, en espectáculo para el ente que tiene el poder de ponerlo como objeto. Y el ser, identificado con la *objetividad* del ente, queda a merced del sujeto, del hombre. Así, el hombre es la medida del ser; con ello impera sobre el ente. Es el dominio de la técnica, rasgo distintivo de la Edad Moderna. Heidegger ha combatido fuertemente, en este segundo período, esa prevalencia de la ciencia y técnica del mundo moderno, que, en su afán de dominar las cosas y manipularlas para su propia utilidad, ha olvidado la interrogación originaria de los griegos por el sentido y la verdad del ser. La metafísica se cierra así en el ente y le es vedada «la experiencia del ser que en él se oculta» [112].

Se reconoce en esta interpretación heideggeriana, tan personal, de la historia de la filosofía como progresivo olvido del ser, su contribución a la crítica del subjetivismo moderno. Pero nada ha resuelto en torno a la pretendida superación de la metafísica. Al contrario, su filosofía no ha ido más allá, sobrepasando la metafísica, sino se ha quedado *más acá;* ni ha superado la inmanencia subjetiva, en fuerza de los supuestos fenomenológicos y empiristas del sistema, como se ha observado justamente y luego se notará [113].

En las huellas de Nietzsche.—En los breves y múltiples escritos del último Heidegger no aparecen otros motivos fundamentales de su pensamiento fuera de los principales ya indicados. Su meditación se vuelve constantemente a la misma temática de la apertura al ser, a los diversos procesos de desvelamiento y ocultación de la verdad del ser a través del lenguaje, del conocimiento del ser de los entes. No hay indicio de otro pasaje a un nuevo estadio; su pensamiento se ha simplificado y fijado en una monótona mirada al misterio del ser, a su continuo hacerse presente y sustraerse en el pensamiento. O se dispersa en las reiteradas interpretaciones de los filósofos, en los brillantes análisis semánticos y el virtuosismo de sus juegos de palabras, o los comentarios a la poesía

[112] Ibid., p.185. Sobre estas fases del proceso histórico de la metafísica véase en *Sendas perdidas (Holzwege), La época de la imagen del mundo*, ed. cit., p.68-85; *El origen de la obra de arte* p.41ss; *La sentencia de Anaximandro* p.265-307. A la teología cristiana, que derivó la pregunta sobre el ser del ente «en pregunta por lo divino y por Dios», la llamó Heidegger en los últimos escritos *onto-teo-logía*, como nueva asunción de la metafísica griega en la orientación platónica. Cf. *Tesis de Kant sobre el ser* (1962), tr. en *Ser, verdad y fundamento* (Caracas 1968) p.91.

[113] V. FAGONE, *M. Heidegger e il superamento della metafisica*, en *Civiltà Cattolica* (1976) III p.126-140.

romántica, siempre volviendo al tema central del significado del ser. De este modo, el ser impera, regula e impregna la totalidad de una reflexión, que por ello mismo es denominada ontológica [114].

La última gran obra de Heidegger fue su *Nietzsche* (1961), en dos gruesos volúmenes. Los autores no prestan interés a su análisis, ya que no puede avanzar más sobre las ideas expuestas, puesto que—declara el autor en el Prólogo—su contenido comprende las lecciones dadas en Friburgo en los años 1936-1940 junto con las «digresiones» que las desenvolvieron y explicaron los años 1940-1946. Preceden, pues, en el tiempo a los ensayos expuestos. Además, se trata de unos comentarios enormemente amplificados a las doctrinas básicas de Nietzsche. Es el pensador con quien más simpatiza nuestro filósofo, bajo cuya influencia se encuentra sobre todo en este último período. Por ello la obra constituye una interpretación personal, y sin duda arbitraria, de la filosofía de su héroe, traída como reflejo de sus propias convicciones. El interés de la obra estriba en que Heidegger encuentra en esa doctrina nietzscheana su visión, ya apuntada, de la historia de la metafísica y de todo el pensamiento occidental en continuo proceso de degeneración, hasta el nihilismo proclamado por aquél. Con ello confirma su tesis de la superación de la metafísica, que ha de dar paso al pensar auténtico del ser.

Pese a la opinión común de que la filosofía de Nietzsche «no haría sino desfigurar la metafísica anterior, banalizarla y rechazar sus dogmas», para Heidegger representa el gran metafísico y el acabamiento de la metafísica occidental. En el primer volumen estudia, con profusión de textos y de reflexiones exegéticas, el origen y formación de las doctrinas de Nietzsche. Pues bien, estas doctrinas las condensa en las dos teorías básicas, cuyo estudio divide las secciones del volumen. Son la doctrina del *Eterno Retorno de lo mismo* y la doctrina de la *Voluntad de poder*. En ellas estaba incluido el mensaje nietzscheano y de ambas repetirá con insistencia las mismas aseveraciones sobre su sentido y valor metafísico fundamental. «La doctrina del Eterno Retorno constituye el fundamento de la filosofía de Nietzsche. Sin esta doctrina, su filosofía sería un árbol sin raíces. La doctrina del Eterno Retorno contiene una declaración *sobre el ente en su totalidad*. Ella reúne en sí doctrinas análogas ya desde largo tiempo habituales al pensamiento occidental y que han contribuido esencialmente a la formación de la historia de Occidente y no sólo de su filosofía. Tal la doctrina de Platón, según la cual el ente tiene su esencia en las 'ideas' como medida de lo que debe ser. Tal la doctrina de la Biblia y de los dogmas cristianos de que un Espíritu personal, en tanto que Creador, ha producido el mundo.» Y en

[114] El volumen *Introducción a la Metafísica (Einführung in die Metaphysik)*, publicado en 1953, pero proveniente de lecciones de 1935, poco contiene de tipo sistemático, ni menos de propedéutica al sistema heideggeriano, a no ser la habitual lucubración sobre «la pregunta ontológica» y «el olvido del ser», junto con una explanación sobre la relación de la filosofía y la ciencia. Es de interés especial el nuevo desarrollo que hace (c.2) sobre las múltiples significaciones del término «ser» y sobre la división de los momentos o aspectos internos del ser tal como surgen de la noción originaria de verdad como alétheia o no ocultamiento. Tales aspectos pueden expresarse en los cuatro modos de diferenciación: *ser y devenir, ser y aparecer, ser y pensar, ser y deber* (c.4)

seguida se apresta a demostrar, en interminables divagaciones exegéticas, que tal teoría realiza «la última posición metafísica fundamental en el pensamiento occidental»[115]. No interesan aquí las difusas «demostraciones» de tales asertos. En el fondo trata de mostrar que tal teoría como las otras metafísicas—todas equivalentes a un mismo pensamiento metafísico—presentan «la determinación fundamental del universo» (sea que lo conciban como naturaleza, devenir, fuerza, materia, creación de un Espíritu) a la «manera como el ente en su totalidad es», bajo el prisma del pensamiento objetivo de la ciencia, y no por relación al ser.

Otro tanto dice de la segunda teoría nietzscheana, la *Voluntad de poder*. Es «el pensamiento *único* de Nietzsche en el que está necesariamente el del Eterno Retorno como interior cumplimiento del pensamiento de la Voluntad de poder». Ambos expresan la misma cosa, el carácter fundamental del ente en su totalidad. Pues bien, con esta concepción, «Nietzsche anticipa el acabamiento de los tiempos modernos», «la época final» de la metafísica. «Nietzsche es el *último metafísico* del Occidente» con el cual se llega a la terminación de la metafísica de los siglos. Y es que la «propiedad del ser ente como Voluntad de poder significa: comprender el ser en tanto que liberación de la potencia en su esencia, de tal suerte que la potencia otorgue al ente, en tanto que objetivamente eficaz, la prioridad exclusiva a *expensas del ser* y *deja caer a éste en el olvido*». Se afirma, pues, «el predominio del ente por relación al ser», y esto de manera absolutamente incondicional y definitiva. «La historia de la verdad del ser acaba en la pérdida de su esencia inicial» preparada por el hundimiento de la *alétheia* no fundada[116].

Huelga notar las innúmeras explicaciones por las que Heidegger concluye que la doble teoría nietzscheana significa el acabamiento de todo el proceso del pensar metafísico y, a la vez, el *fin de la metafísica*, donde comienza «la era de la *absurdidad* acabada, de la perfecta ausencia de sentido». Todo porque «la metafísica piensa el ente en su totalidad (los entes todos, naturaleza, cielo y tierra) según la prioridad de éste por relación al ser». A tal filosofía nietzscheana le denomina además «la metafísica de la *absoluta subjetividad de la Voluntad de poder*»[117]. La comprensión del ser ha cedido el paso a la potencia desencadenada de los entes, con todos sus impulsos y desenfrenadas pasiones.

A estas dos concepciones básicas se une como consecuencia el *nihilismo*, que Nietzsche proclama como extrema degeneración de la metafísica occidental. Nietzsche es el profeta del «nihilismo europeo», que él anunciaba como un proceso inevitable de la historia de nuestra época. Este nihilismo clásico lo vincula él con su otra proclamación fundamental: la *transvaluación* de todos los valores. «¿Qué significa nihilis-

[115] *Nietzesche*, trad. franc. por P. Klossowski (París, Gallimard, 1971), I p.204-206.

[116] Ibid., I p.371-376; II p.11-18. Cf. II p.19. «Desde entonces se desvanece hasta el último eco de la *alétheia*. La verdad deviene justicia en el sentido de la imperativa manera con la que aquel que se mande a sí mismo se confunde con el impulso que lo exalta por encima de sí. . No queda más que la referencia a la vitalidad de la vida... El ser verdadero se disuelve en la presencia de una usurpación de la potencia que arrastra cada vez el Eterno Retorno... La verdad es justicia, es decir, Suprema Voluntad de poder».

[117] Ibid., II p.19, 160; I p.373.

mo? *Que los supremos valores se desvalorizan*... El nihilismo es el proceso de desvalorización en el curso del cual los supremos valores se deprecian y llegan a la *ruina*.» Todos estos enunciados nietzscheanos guardan, en lo esencial, conexión entre sí (junto con la doctrina del superhombre) y revelan las mismas características de su metafísica. Como la Voluntad de poder, que afecta al ente, se determina a la vez como el Eterno Retorno del mismo, «al mismo tiempo el Eterno Retorno aporta la interpretación más aguda del nihilismo clásico, el cual ha abolido radicalmente todo fin fuera y más allá del ente. Para el nihilismo, la frase «Dios ha muerto» significa la impotencia no solamente del Dios cristiano, sino de todo lo suprasensible al que el hombre debería someterse... Desde el momento en que lo suprasensible, el más allá y el cielo son aniquilados, no queda más que la tierra. Por ello, el nuevo orden debe ser incondicional soberanía de la pura potencia ejercida por el hombre sobre el globo terrestre» [118].

No es posible seguir las mil sutiles divagaciones que Heidegger acumula sobre estos temas y que amplifican su visión de la decadencia de la metafísica y de la historia de Occidente. Sólo se ha destacar una de las últimas conclusiones: «*La metafísica, en tanto que metafísica, es auténtico nihilismo*... La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche», aunque en éste la esencia del nihilismo ha llegado a su plena manifestación, mientras que desde el interior de la metafísica esta esencia no se deja reconocer. Y esto «aun cuando ella no se pronuncie como onto-teo-logía», incluyendo, por tanto, la teología cristiana. La razón de todo ello es porque «el ser mismo permanece impensado en la metafísica. Es decir, el ser mismo falta (o queda ausente) en cuanto que se esencifica (*west*)», se sustrae, se oculta y vela en el pensamiento que piensa el ente. Y «este esencificante (*Wesende*) es la *nada* en tanto que el ser mismo», la negación del ser en cuanto tal, el verdadero nihilismo [119].

Concluyamos, pues, con las palabras de L. Gabriel: «Con la referencia *al olvido del ser (Seinsvergessenheit)* se ha acertado con la palabra clave para el filosofar heideggeriano en su posición respecto de la metafísica. La metafísica occidental es la historia del olvido del ser en Occidente. El centro de la filosofía de Heidegger, su auténtica tarea, es la verdad del ser (como *a-letheia*, como desvelamiento del ser). Según él, la metafísica occidental ha degenerado de su genuino quehacer. La verdad del ser se ha desvanecido; más aún, se ha convertido en lo contrario, en el ocultamiento del ser, en el *lethe*, en el olvido del ser» [120].

[118] Ibid., II p.36-42.

[119] Ibid., II p.275, 283, 685. Cf. I p.373: «El ser, metafísicamente, se piensa a partir del ente, como la determinación más general de éste, y se piensa *hacia* el ente, como razón y causa del mismo». En otro escrito último de la colección, *Identität und Differenz*, que lleva por título, *Die ontho-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (Pfullingen 1957) p.45ss, ha planteado expresamente esta «estructura ontoteológica de la metafísica», es decir, la metafísica de Dios de la teología cristiana. Mas también aquí dicha teología de Dios es relegada a la desviación inicial de la metafísica tradicional, que desde Platón, pasando por Santo Tomás hasta Nietzsche, ha caído en el olvido del ser, y rechaza las dualidades de esencia y existencia, materia y forma, causa y efecto, sujeto y objeto, lo creado e increado, de esta metafísica.

[120] LEO GABRIEL, *Filosofía de la existencia*, trad. esp. (Madrid, B. A. C., 1974), p.113. Poco antes dice: «Heidegger responde: la ciencia y la metafísica (que incluye

Influencia y valoración.—Heidegger figura como una de las voces más significativas y originales de la filosofía de nuestro tiempo. Si bien no es fácil decir que ha sido «el más grande filósofo de nuestro siglo», como alguno ha afirmado, es innegable que su obra ha ejercido un influjo vasto y profundo no sólo en el ámbito específico de la filosofía, sino también en muchos sectores de la cultura contemporánea: desde la psicología a la antropología, de la crítica literaria a la lingüística, de la historia a la teología. Sin duda, el interés por el pensamiento heideggeriano ha ido debilitándose en estos últimos años; pero este pensamiento ha marcado tan profundamente el clima espiritual de nuestra época, que aun aquellos que lo ignoran o lo rechazan se mueven a menudo en el horizonte abierto de su meditación personal e innovadora.

El signo más inmediato de este influjo nada superficial viene constituido por las huellas que su filosofía ha dejado en el lenguaje. Algunas de las palabras más ricas de resonancia interior, que han pasado a ser patrimonio común de nuestra cultura, tienen un claro origen heideggeriano; y aun aquellas que él ha redescubierto en la tradición filosófica, remozadas y como reinventadas con sus etimologías, con frecuencia arbitrarias, pero originales y profundas, han obtenido un significado nuevo, que no puede menos de tener en cuenta quien torna a emplearlas. El universo lingüístico de Heidegger constituye ciertamente una de las mayores dificultades para la comprensión de su pensamiento; pero, a la vez, una de las razones más profundas de su secreto atractivo. En parte vecino a la poesía por su capacidad de evocar el sentido íntimo de las palabras, no carece, sin embargo, de rigor conceptual, aunque generalmente destituido de todo fundamento filosófico. Las etimologías inverosímiles en que su pensamiento parece perderse constituyen en realidad una ocasión para el descubrimiento de nuevas analogías conceptuales, de originales nexos semánticos, a veces ligados al frágil hilo de asonancias fonéticas. Sus expresiones verbales para designar oscuros conceptos ontológicos han corrido por todas las lenguas pese a su difícil o imposible traducción. Heidegger ha hecho honor a su teoría de que el lenguaje, en cierto modo, se confunde con el pensamiento, es el cobijo o «la casa del ser». Y abre en esto la misma línea del neoposi-

toda la filosofía) no piensan el ser. Experimentamos hoy que con el pensamiento científico e ideológico, con el dominio racional de la naturaleza y del hombre por la ciencia y técnica, no se ha alcanzado lo que pudiera solucionar los problemas de nuestro existir. Heidegger reconoce la problematicidad de la existencia humana desde un fundamento histórico que es el menos considerado: desde el fundamento del olvido del ser».

tivismo lógico y lingüístico, que sostienen el paso inmediato significativo de las palabras a las cosas, pese al sarcasmo que suscitaba en algunos de sus representantes, como Carnap, esta su paradójica operación lingüística (como sus expresiones del «nadear en la nada», la luz, el abrigo del ser y otras mil), que ha hecho decir a otros que su filosofía se resuelve en «una inmensa palabrería» o un puro nominalismo.

En el campo filosófico propio y también teológico, la influencia de Heidegger ha sido muy profunda, más que por haber agrupado una escuela estricta de seguidores en torno a él, por haber estimulado la formación de las diversas corrientes existencialistas que se mueven en el mismo cauce del pensar existencial, asumiendo los motivos básicos de su pensamiento con mayor o menor independencia. Desde su acción estimulante, el existencialismo se ha difundido por todos los países y ha sido la filosofía imperante y más clamorosa durante decenios, suscitando innumerables adhesiones, estudios y comentarios en el mundo entero. Y esto aun desde otros sectores extraños al movimiento existencial. Así, por ejemplo, las más recientes filosofías y teologías de *la esperanza*, aparentemente ajenas a esta corriente, en realidad presuponen aquel «primado del futuro» que Heidegger puso tan de relieve en su análisis existencial de la temporalidad.

Es de señalar el consenso que obtuvo el pensamiento de Heidegger, ya desde su primer aparecer, de parte de algunos teólogos tanto protestantes como católicos. De la parte protestante destacan: H. H. Schrey, R. Bultmann, el filósofo H. Gadamer y otros. Y entre los católicos figuran: M. Schmaus, M. Müller, B. Welte, G. Siewerth, J. B. Lotz, J. B. Metz y, sobre todo, K. Rahner, que le llamó su «único maestro». Pero fueron más numerosas e insistentes las voces de crítica, como de los protestantes G. Krüger, K. Löwith, de los católicos J. Möller, J. Hommes, C. Fabro, O. N. Derisi y multitud de otros. Las acusaciones se polarizaron en torno al *nihilismo*, que marca la orientación entera de su concepción sobre el ser como radical historicismo que se resuelve en ser para la muerte, con su constante y oscura especulación sobre la nada como perteneciente en cierto modo al ser del ente; y al *ateísmo* que va le atribuía Sartre y que fluye al menos como consecuencia de todos sus supuestos de radical finitud y temporalidad. La crítica de lo cristiano, además, se hace más explícita y operante en el último Heidegger, bajo la influencia de Hölderlin y de Nietzsche. Al cristianismo reprocha de modo especial el haber renovado la escisión platónica entre el mundo y un su-

pramundo *(Überwelt)* de seres suprasensibles, entre los seres creados y el Creador, por lo que considera absurdo el concepto cristiano de la creación de la nada.

Por eso resulta más improcedente el empeño de esos autores católicos (Lotz, E. Coreth, Siewerth, Rahner, Metz) de establecer una imposible concordancia entre la filosofía de Heidegger y la de Santo Tomás, de integrar la filosofía tomista en la órbita del pensar heideggeriano y hasta de estructurar esta filosofía aquiniana como una metafísica antropocéntrica según el modelo de Heidegger. Pero esto es un grave error, y una seria *confrontación* entre ambos modos de pensar, tal como lo han hecho otros autores, ha puesto en claro sus divergencias fundamentales. Se han de señalar algunos fallos básicos del pensamiento heideggeriano:

1. Se reconoce en la obra de Heidegger el mérito de haber recuperado el significado del problema del ser, de haber erigido la cuestión del ser como centro de la reflexión filosófica frente al subjetivismo reinante en el pensamiento moderno. Su esfuerzo por plantear el núcleo más importante y fondo de toda filosofía, que es la pregunta sobre el sentido del *ser*, merece todo encomio y representa el mayor logro de su pensamiento. Y se ha de convenir con él en esta diagnosis del pensamiento moderno, que es el haber abandonado el problema de Dios por haber perdido el sentido de la verdad del ser y haber señalado en el ateísmo moderno la conclusión inevitable de ese subjetivismo que, desde Descartes, está en la raíz de la especulación filosófica actual. Con razón ha acuñado la expresión «olvido del ser» para significar esta desviación fundamental del objetivo universal del pensar filosófico.

Pero los supuestos de su filosofía le impiden el verdadero acceso al ser en sí, su estructura fundamental, sus principios y sus causas. Estos supuestos son los del *método fenomenológico*, que asumió desde un principio y nunca fue abandonado. Y la fenomenología no puede elevarse a la verdad del ser en toda la amplitud de su horizonte inteligible, sino que mantiene y encierra el pensamiento en los estrechos límites del fenómeno sensible, de la apariencia del ser, no de su realidad profunda. La insistencia con que subrayó la función de la «imaginación» *(Einbildungskraft)*, como momento originario del cual brota la actividad conceptual y la sensible, es suficientemente indicativa de esta dimensión fenoménica y temporalista en que se mueve su pensamiento. La densidad y los límites de su reflexión dependen entonces, en gran parte, de este «retorno» a una zona preliminar de la conciencia, en la que las categorías

del entendimiento vienen en alguna manera sensibilizadas a través de los esquemas de la temporalidad existencial. En esta perspectiva temporal, el ser no podrá trascender del todo sus manifestaciones históricas y mundanas, sino que quedará comprometido por una esencial historicidad, no obstante su incesante «sustraerse» en el acto mismo con que se remite significativamente en el lenguaje a una zona superior del ser.

En los últimos escritos, Heidegger apela con insistencia a la «experiencia del ser», a experimentar el ser en la luz de su verdad. Es otro signo claro del carácter intuitivo y precategorial de su pensamiento, de un tipo de intuición que no rebasa los límites de la experiencia sensible. El ser, en toda su amplitud universal, no puede ser captado sino por conceptos universales y analógicos. Y, por otra parte, una iluminación del ser dada en la intuición inmediata de este tipo no pasaría de cierto ontologismo y no sería el verdadero pensamiento del ser. Se ha reprochado también a Heidegger de ontologista. Al menos ha sentado los presupuestos para esa interpretación ontologista posterior.

2. Aparte del esencial historicismo, finitud y contingencia radical con que ha revestido su comprensión del ser, no ha superado Heidegger el subjetivismo de que acusa a la filosofía moderna, ni aun en su última fase. El momento decisivo de su pensamiento constituye la intrínseca *pertenencia* del ser al existente humano, en cuyo existir *ex-stático* solamente acontece el desvelamiento del ser, la iluminación de la verdad del ser. La presencia del ser es siempre presencia a la esencia del hombre, relación mutua del ser al existente, puesto que el ser sólo aparece en el existente humano. Esta implicación del ser en el *Dasein*, en el que sólo se abre y muestra, no puede interpretarse como simple intencionalidad objetiva, puesto que Heidegger afirma siempre que tal presencia es dada antes de la relación sujeto-objeto, en una experiencia originaria e intuitiva. No cabe explicarla sino por una inmersión del ser en la inmanencia de la conciencia humana, incapaz para desligarse de ella. El principio de la *inmanencia* del ser en el conocimiento sigue, pues, operante en Heidegger, aunque a este conocer no se le llame conciencia intencionalmente objetivante, sino una misteriosa presencia del ser en el hombre y su pensar, como «lugar del ser».

3. Resulta, por otra parte, incoherente y contradictoria la famosa «diferencia ontológica» entre el ser y los entes, que Heidegger nunca ha logrado clarificar. La metafísica, según él, se había ocupado del ser de los entes, o del ente en su tota-

lidad, pero nunca habría pensado el ser. Es absurdo, empero, atribuir realidad óntica a todos los entes, a todas las cosas del mundo, y, de otro lado, negarles la noción de ser, puesto que una evidencia inmediata nos certifica que todas las realidades «son» en algún modo de ser, y fuera del ser no hay nada. Un ser que trasciende a todos los existentes y que es distinto de ellos, sería una simple abstracción semántica, un vacío de ser. Pero es justamente esta noción del ser en universal que «se predica» y realiza en todos los entes, sin prescindir de ninguno de ellos, lo que falta en la ontología heideggeriana. Se ha hablado, por ello, de una *ambigüedad radical* dentro del pensamiento de Heidegger. Esta ambigüedad surge ante todo en el concepto mismo del «ser», en su incapacidad de distinguirse del «ser del ente». De una parte, el ser parece poseer una autonomía e iniciativa propia, y, por otra, tiene necesidad del hombre para venir a la presencia, para advenir como «acontecimiento» histórico. La historia del ser es a la vez la historia del hombre, aun cuando la iniciativa corresponda al ser mismo, que irrumpe y se sustrae, que se desvela y se esconde, determinando así las diversas «épocas» históricas. La comprensión del ser, en cuanto finita, es siempre histórica y «epocal»; no alcanza inmediatamente al ser mismo, sino al «ser del ente». Si, por un lado, el ser no puede identificarse con la estofa ontológica de que está hecho el mundo (el ser no es el ente en la totalidad), de otro lado, el ser no existe sin el ente, incluso simplemente no *existe:* «es la nada del ente». De ahí que el concepto de existencia venga arbitrariamente (mas de modo coherente a sus principios gnoseológicos que identifican el conocer con la intuición temporal) circunscrito a la «presencia del presente», al darse efectivo de la realidad contingente.

La misma *ambigüedad* aparece en el empeño heideggeriano de elevarse a la trascendencia del ser y de encerrar, por otra parte, todo el ámbito del ser en la dimensión de la temporalidad, del devenir histórico. Dicha trascendencia del ser, que parecía estar a salvo en su «quedar fuera» y enconderse, viene con esto mismo comprometida de una manera radical. Aun sin llegar a explícita afirmación de la inmanencia del ser en la realidad histórica, es no obstante innegable que, si no tiene otra realidad efectiva que la de los entes que se dan de hecho en el devenir histórico, no se puede hablar siquiera de su trascendencia en cuanto que ésta implica un ser en sí y por sí. Heidegger ha negado de Dios la noción de ser: «el ser no es Dios», sosteniendo que, de existir, sería un ente entre los entes, aunque fuera el ente supremo *(das Seiendeste),* indigente de fun-

damentación e iluminación del ser, algo así como los dioses griegos. Su exigencia del ser que trascienda a los entes y los fundamente, sin necesidad de ser fundamentado, sólo se cumple en Dios, en quien se da la identidad de esencia y existencia y, en cuanto tal, trasciende el plano óntico de los entes y el plano lógico de las esencias; es el Ser mismo, *ipsum Esse subsistens* de la fórmula de Santo Tomás, el único que puede fundamentar y traer a la luz del ser, por *participación* creadora, al «ente en la totalidad». Pero de esta «metafísica» no hay indicio alguno en él. Su filosofía es llamada, por ello, «discurso de la ausencia de Dios», un ateísmo negativo. Heidegger incide en el mismo «olvido de Dios» que él atribuye a las otras formas de la filosofía. Su pretendida «superación de la metafísica» es más bien un «retorno» a la intuición originaria de los presocráticos, a esa esfera «auroral» del pensamiento en que ha comenzado la pregunta sobre el ser.

4. Podría así prolongarse el recuento de las ambigüedades e incoherencias que laten en la doctrina de Heidegger. Mencionemos siquiera otras dos. Ya se habló antes de su insistencia en subrayar la *libertad* para proyectarse en las mil posibilidades de la existencia y, al mismo tiempo, convierte esta libertad en la aceptación de la situación de nihilidad en que el hombre ha sido arrojado; la libertad se traduce, con el «destino», individual y colectivo, de que tanto habla, en una verdadera necesidad similar al fatalismo oriental. Por otra parte, Heidegger rechazó la acusación de *irracionalismo* que se dirigía a su pensamiento, como negó la denominación de existencialismo al mismo. Pero es constante su repulsa de toda actividad lógica o racional, de todos los procesos de representación conceptual, de juicio y de razonamiento deductivo. El pensamiento sobre el ser no puede formularse en conceptos. Pretende así situarse en una zona más profunda que el pensamiento conceptual por encima de las diferencias de subjetivismo y objetivismo, que en realidad es un retroceso a la dimensión antepredicativa y prerracional de la experiencia intuitiva de la fenomenología husserliana, si bien revestida de lenguaje poético.

Y un signo, finalmente, de esta fundamental ambigüedad es que de su doctrina han surgido dos corrientes existencialistas antitéticas: el existencialismo nihilista y ateo de Sartre, que se inspira en el primer Heidegger y extrae sus consecuencias, y el existencialismo teísta de Marcel y otros, que enlazan más bien con el segundo. Así ofrece nuestro filósofo, con su preocupación por el ser en cuanto tal, una puerta abierta a la filosofía cristiana del ser inteligible y del mismo Ser subsis-

tente, en que tratan de inspirarse los existencialistas cristianos, no sin una modificación sustancial de los supuestos, gnoseológicos y metódicos, de su pensamiento.

CAPITULO XIV

Karl Jaspers y la filosofía de la existencia

CARLOS JASPERS (1883-1969) * es el filósofo existencialista de mayor importancia después de Heidegger, cofundador con él de esta corriente de pensamiento y uno de los primeros, con Sartre, en hacer circular la denominación de «existencia-

* **Bibliografía:** L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e K. Jaspers* (Nápoles 1940, con bibliografía menos reciente); J. HERSCH, *L'illusion philosophique* (París 1936), J. WAHL, *Le problème du choix, l'existence et la trascendence dans la philosophie de Jaspers*, en *Études Kierkegaardiennes* (París 1938); ID., *La théorie de la verité dans la philosophie de Jaspers* (París 1953); R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre* (París 1948; tr. esp. Madrid 1950); M. DUFRENNE et P. RICOEUR, *K. Jaspers et la philosophie de l'existence* (París 1949); F. J. BRECHT, *Heidegger und Jaspers. Die beiden Grundformen der Existenzphilosophie* (Wuppertal 1948); O. F. BOLLNOW, *Existenzphilosophie* (Stuttgart 1942); ID., *Neue Geborgenheit. Das Problem der Überwindung des Existentialismus* (Stuttgart 1962); E. PACI, *Introduzione all'esistenzialismo di K. Jaspers* (Milán 1940), F. BATTAGLIA, *La nuova filosofia di Jaspers* (Turín 1951); L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo e esistenzialismo teistico* (Padua 1952), G. MASI, *La ricerca de la verità in K. Jaspers* (Bolonia 1953); A. LICHTIGFELD, *Jaspers's Metaphysics* (Londres 1954); P. RÄBER, *Das Dasein in der Philosophie von K. Jaspers* (Bremen 1955); R. CAMPBELL, *L'esistenzialismo* (Nápoles 1955); ID. *The Philosophy of K. Jaspers* (Nueva York 1957, traducción de la obra de P. A. Schilpp). M. REDING, *Die existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Marcel und Jaspers* (Düsseldorf 1948); V. GIGNOUX, *La philosophie existentielle. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel* (París 1950); F. HEINEMANN, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* (Stuttgart 1956); L. AMBRUSTER, *Object und Transzendenz bei J. Jaspers* (Innsbruck 1957); A. CARACCIOLO, *Studi Jaspersiani* (Milán 1958); A. J. KOGAN, *Existencia e Historia en K. Jaspers* (Buenos Aires 1954); B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et Thomas d'Aquin* (París 1958), VARIOS, *K. Jaspers. Sein Werk. Eine Übersicht im Jahre 75. Geburtstages* (Munich 1958); J. PAUMEN, *Raison et existence chez K. Jaspers* (Bruselas 1958); R. D. KNUDSEN, *The Idea of Transcendence in the Philosophie of K. Jaspers* (Kampen 1958); F. FURGHER, *Struktureinheit der Wahrheit bei K. Jaspers* (Salzburgo 1960); X. TILLIETTE, *K. Jaspers. Théorie de la vérité, métaphysique des chiffres, foi philosophique* (París 1959); H. KNITTERMEYER, *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zum Gegenwart* (Viena 1952), J. LENZ, *El moderno existencialismo alemán y francés*, tr. esp. (Madrid, Gredos, 1955); M. MÜLLER, *Die Existenzphilosophique in geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg 1949); J. DE TONQUÉDEC, *L'existence d'après K. Jaspers* (París 1945); P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (París 1947); H. HORN, *Philosophischer und christlicher Glaube* (Essen 1961); C. FABRO, *Dall'Essere all'Esistente. Ragione e fede nella dialettica di Jaspers* (Brescia 1965) p.187-238; J. PFEIFFER, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers* (Hamburgo 1952); VARIOS, *K. Jaspers Werk und Wirkung zum 80. Geburtstag* (Munich 1963, Piper editor); W. SCHNEIDERS, *K. Jaspers in der Kritik* (Bonn 1965); G. SIMON, *Die Achse der Weltgeschichte nach K. Jaspers* (Roma 1965); LEO GABRIEL, *Filosofía de la existencia. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre*, tr. esp. (Madrid, B. A. C., 1973); J. MUGA, *El Dios de Jaspers* (Madrid 1966); A. MILLÁN PUELLES, *El conocimiento de la intimidad. Los límites de la educación en K. Jaspers*, en *La claridad en filosofía* (Madrid 1958) p.161-216; R. ALMAZÁN HERNÁNDEZ, *Carlos Jaspers: una filosofía del fracaso, del amor y de las cifras*, en *Estudios de Metafísica* (Valencia 1970-1971); G. REMOLINO VARGAS, *K. Jaspers en el diálogo de la fe* (Madrid, Gredos, 1972), donde se recoge, p.273-284, una bibliografía completa de los numerosos artículos de revistas sobre Jaspers y otras obras que tratan parcialmente sobre él mismo.

lismo»-«ista». Tal apelativo no gustaba ni a Heidegger ni a Marcel, y Jaspers prefería llamar a su doctrina, por el título de algunas obras suyas, filosofía de la existencia.

Vida y obras.—Nació en Oldenburg, ciudad de la Frisia alemana, de una familia de confesión protestante. Sus padres vivían alejados de todo contacto con su Iglesia, que para ellos significaba una simple institución social. Educado con rigor en el respeto a la verdad y al deber, al trabajo y a la lealtad, el niño creció al margen de toda práctica religiosa, no obstante el cumplimiento de algunas formalidades exigidas por su propia confesión. El momento de su «confirmación» fue uno de esos ritos sin un verdadero sentido religioso. En la escuela recibió algunas clases de religión y doctrina bíblica que no debieron de ejercer influjo en su espíritu infantil, pues en sus memorias ridiculiza las historias grotescas sobre el infierno y otros temas que el pastor enseñaba. Más tarde, cuando Jaspers comunicó a su padre su intención de abandonar la Iglesia por sinceridad con la verdad, éste le respondió que, por responsabilidad colectiva, debía mantenerse en el respeto a todas las instituciones sociales, con las que no se debe romper; y la organización eclesiástica forma parte de las mismas. Cuando no se tenga más actividad en el mundo, entonces se podría decidir. Y, efectivamente, el padre, al pasar los setenta años, vino a los hechos y para arreglar los asuntos de su conciencia se separó de la Iglesia.

La primera etapa de su vida juvenil—hasta los dieciocho años—transcurrió cumpliendo los estudios medios en su ciudad natal, en donde su espíritu de independencia le hizo entrar en conflicto con la dirección, y en una soledad más o menos forzada, determinada unas veces por sus problemas escolares, otras por su frágil salud. Ya desde su infancia se despertó insensiblemente su amor por el pensar filosófico, viviendo algún tiempo en medio de la naturaleza y en compañía de sus libros. En esta vida infantil y creciendo junto al mar, en las planicies de las marismas nórdicas («donde no hay más que cielo, horizonte y el lugar en que estoy de pie»), fue sintiendo la confusa nostalgia de una infinita amplitud, la sensación de infinitud. «Desde entonces—declaró más tarde—, el mar es para mí como el evidente trasfondo de toda vida; es la presencia visible de lo infinito.» En su familiaridad con el mar—«símbolo de libertad y trascendencia»—reside de antemano la tónica y el temple de su filosofar. En su aislamiento, un primer contacto con la filosofía lo tuvo a través de la lectura de Spinoza, de quien recibió también una conciencia filosófica del universo en su totalidad.

A la hora de la elección de carrera, Jaspers presenta gran indecisión, motivada en parte por su deficiente estado de salud. A esa edad de dieciocho años, el médico le certifica que padece un mal incurable: insuficiencia bronquial y cardíaca, que venía padeciendo desde la niñez. Podría sobrevivir largo tiempo sólo estableciendo un régimen de vida muy estricto y adecuado. Esto le hace caer en un sombrío pesimismo y en momentos de amarga desesperación. Pero se sobrepone merced a la tenacidad de que dio siempre muestras, y comienza a pensar en sus posi-

bilidades en la vida. Su situación de ser enfermo se trueca en uno de los estímulos para su filosofar; sin la enfermedad «sería yo un tonto sano». Como Nietzsche, lleva la interpretación de la enfermedad a lo existencial. Elegiría la profesión de médico para atender a su propia terapia y la de los demás. De hecho, el sistema de vida a que se sometió Jaspers y que le permitió alcanzar, como su modelo Kant, una longevidad envidiable (ochenta y seis años) fue tan severo, que él mismo reconoció ser «como si alguien debiera vivir continuamente con un vaso lleno de agua en la mano, y debiera cuidar de no derramar gota alguna» [1].

Sin embargo, de momento escogió la carrera de Derecho, para seguir sin duda el camino de su padre, banquero y abogado. Inició los estudios de Jurisprudencia en Heidelberg y Munich (1901). Pero frecuentaba a la vez algunos cursos de Filosofía y de Arte, pues la ciencia jurídica le dejaba insatisfecho, sin llenar su ansia de buscar la verdad y de dar sentido a la vida. En 1902, al terminar el tercer semestre, abandonó el Derecho y se volvió a la carrera primero elegida, la Medicina. Se dirigió a Berlín, donde comenzó con ardor sus nuevos estudios, que prosiguió en Gotinga y Heidelberg (1902-1909). Tenía necesidad de conocimientos positivos y de experiencias humanas, y esta disciplina le brindaba más la ocasión de conocer al hombre. Era, no obstante, su afición por la filosofía la que había decidido su elección, y por ello se especializó en psiquiatría, cuyas derivaciones filosóficas suscitaban más su interés. Desde su primera juventud vivía la atracción irresistible por la filosofía, pero, a su vez, un respeto tal a esa vocación sublime (junto con la repulsa por la enseñanza académica que se impartía) que le impedía hacer de ella objeto de su profesión.

En sus estudios de Berlín, en 1907, conoce a la hermana de su amigo Ernst Mayer, Gertrud, nacida de una piadosa familia judía, de quien se siente muy pronto profundamente enamorado y con quien se desposó en 1910. La influencia de este amor le devuelve al optimismo perdido por las amarguras de la enfermedad, pues entre ambos se establece una misteriosa e inquebrantable armonía, que le abre a la *comunicación* existencial de que tan bellas páginas escribió en sus obras. La influencia de su compañera debía de ejercer un poderoso influjo en su reflexión filosófica, pues ella, poseída del mismo interés profundo por el saber, le ayudó en todos sus trabajos y sobre todo le llevó a un contacto más estrecho con la Biblia y a su interés posterior por el problema religioso. Ella «había transformado su fe judía en una filosofía fundada en la Biblia» y le animaba a una vida libre de todo dogma bajo la guía de una moral que respiraba «el soplo de los profetas judíos».

[1] Como filósofo existencial, Jaspers hace de la biografía personal elemento interno de su meditación filosófica. Lo mismo que Kierkegaard escribió diversos diarios, apuntes y notas sobre su vida, entrelazando sus reflexiones con la narración de episodios biográficos. La recopilación de los mismos fue hecha por HANS SANER, *K. Jaspers. Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften: Ein Selbstporträt* (1966-67); *Elternhaus und Kindheit* (1938); *Krankheitsgeschichte* (1938); *Tagebuch* (1939-42); *Von Heidelberg nach Basel* (1967). Además, la *Philosophische Autobiographie*, publicada por P. A. SCHILPP, *Philosophen des XX. Jahrhunderts: K. Jaspers* (Stuttgart 1957) y otros relatos entremezclados en sus obras. Véanse los dos números de *Folia Humanistica* (Barcelona, junio-julio-agosto 1969) dedicados a la muerte de nuestro filósofo, que formaba parte de su redacción.

En los años 1908-1915, Jaspers practica como asistente en la Clínica de Psiquiatría de Heidelberg y se prepara al doctorado en Medicina, que obtiene con un trabajo sobre *Nostalgia y crimen*. A la vez que se entrega al estudio de la psicopatología, dedica frecuentes horas de ocio a la lectura de obras filosóficas. En 1910 conoció la obra de Husserl; su filosofía le entusiasmó como «método», pero le decepcionó como «filosofía». En ese mismo año conoció y comenzó a tratar a Max Weber, el sociólogo, a quien admiró como la encarnación del auténtico filósofo de su tiempo, por su saber universal, y a quien dedicó al morir un amplio estudio. En 1914 conoció las obras de Kierkegaard, que fueron la ocasión para su despertar definitivo a una filosofía como reflexión consciente y metódica sobre el problema de la «existencia» individual, que tanto le venía preocupando. En ese año, y ante la plétora de candidaturas médicas, hubo de pasar su habilitación en Psicología, comenzando su enseñanza de docente en esta disciplina, que fue para él la segunda etapa en el camino de la filosofía. El fruto de sus experiencias y estudios psiquiátricos lo dejó plasmado en su voluminosa *Allgemeine Psychopathologie* («Psicopatologia general», Berlín 1913), redactada con rapidez por encargo del editor Springer y concebida como un manual metódico, que fue ampliamente utilizada como tal. En 1916 accede ya a la cátedra de Psicología de la misma Universidad. De estos cursos brotó su otra obra importante, publicada después de la primera guerra mundial, *Psychologie der Weltanschauungen* («Psicología de las concepciones del mundo», Berlín 1919), la primera en esbozar los nuevos motivos del existencialismo y citada ya con elogio por Heidegger en su *Ser y tiempo*. Las convulsiones de la guerra, lejos de extinguir sus preocupaciones filosóficas, le dieron mayores estímulos, y las «situaciones-límite» comenzaron a definirse en su mente como inspiradoras de su filosofía.

La psicología le sirve aún más para introducirse en el problema de la existencia y profundizar en los estudios de filosofía, que se manifiesta como su vocación definitiva. Por fin consigue la cátedra de Filosofía en 1921, no sin oposición de Rickert, cuya influencia predominaba en dicha facultad y a raíz de la muerte de su mentor Max Weber, acaecida en 1920. Comienza entonces el período fecundo de su actividad de investigador en la propia problemática existencial, sin publicar apenas en los siguientes años. La insuficiencia del método historicista y del academicismo científico dominantes en los ambientes universitarios le indujeron a reflexiones siempre más personales y a indagar más de cerca en el concepto mismo de la realidad. Fue, por ello, adentrándose en el estudio de Platón y Plotino (de quien recibió notable influencia), del Cusano, Bruno, Descartes, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel; y más especialmente de Kierkegaard y Nietzsche, sin cuya profundización en los problemas de la existencia la misma instauración filosófica kantiana le aparecía privada sustancialmente de sentido. En cambio, ignora el aristotelismo y la entera escolástica. Con este estudio metódico iba gestando su nueva visión comprehensiva de la filosofía de la existencia. En 1931 publicó *Die Geistige Situation der Zeit* («Ambiente espiritual de nuestra época», Berlín), de inspiración aún prevalentemente descriptiva y fe-

nomenológica, que constituye agudo análisis de los problemas espirituales de nuestro tiempo, y poco después su obra principal, en tres volúmenes, *Philosophie*. I: *Weltorientierung*. II: *Existenzerhellung*. III: *Metaphysik* (Berlín, Springer, 1932). Siguieron otros trabajos históricos y teóricos, complementarios de esta su sistematización fundamental: El estudio sobre su maestro *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph* (Oldenburg 1932, ampliación del elogio fúnebre anterior), *Vernunft und Existenz* (Groninga 1935, cinco conferencias tenidas en esta Universidad), *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Berlín 1936), *Descartes und die Philosophie* (Berlín 1937), *Existenzphilosophie* (Berlín 1936, de tres conferencias dadas en Francfort, que da el apelativo a su doctrina).

En 1937 recibe la comunicación del gobierno nazi de separación de la cátedra, como otros muchos profesores casados con mujeres judías; y más tarde la prohibición expresa de publicar escritos. Reducido al silencio y sumido en amargo dolor, rechaza la sugestión de divorcio; su destino irá indisolublemente unido a su esposa. Ante la alternativa de emigrar (recibe una oferta para ir a París) o de arrostrar el riesgo de convivir con su esposa, decide no abandonar su patria. En su diario y notas, en que abundan sus reflexiones sobre este período crítico, habla de «disponibilidad para el *suicidio*» por solidaridad absoluta con Gertrud. La permanencia en Alemania es posible «si estoy dispuesto, en un momento dado, a morir con Gertrud». Más tarde deducirá otra consecuencia de aquella situación-límite. «Hitler me concedió años de vacaciones; sin esa licencia jamás hubiera podido elaborar mi filosofía posterior.» Permaneció, pues, en silencio en Heidelberg, entregado a la preparación de otros escritos. En 1945 fue restituido a su cátedra por la Administración americana y encargado de reestructurar la Facultad.

En los años siguientes continuó aún con mayor intensidad la publicación de numerosos escritos que acumula a su tareas docentes. Entre los principales destacan: *Vom lebendigen Geist der Universität* (Heidelberg 1946), *Nietzsche und das Christentum* (Hameln 1946), *Die Schuldfrage* (Heidelberg 1946), el escrito que suscitó tanta polémica; el importante ensayo religioso *Der philosophische Glaube* («La fe filosófica», Zurich 1948) y la obra monumental que reelabora y complementa su filosofía, *Von der Wahrheit* («De la verdad», Munich 1947), primera parte de una *Lógica filosófica* a la que debía seguir una segunda parte histórica.

En 1948, Jaspers, después de cuarenta años de estancia en Heidelberg, se traslada a Basilea, aceptando una cátedra en su Universidad. A las muchas controversias que suscitó su decisión no dio una aclaración suficiente. «Fue un momento en que, como bien se dice, el destino decide, la voluntad se aviene. Nosotros nos sentimos llamados. Tuvimos confianza», escribe en el diario de la época. Pero siguió en la fidelidad y comunicación constante con su patria. De este último período son de destacar sus escritos: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* («Origen y meta de la historia», Munich-Zurich 1949), *Einführung in die Philosophie* («Introducción a la filosofía», Munich-Zurich 1950), *Vernunft*

und Widervernunft in unserer Zeit («La razón y sus enemigos en nuestro tiempo», tres conferencias en Heidelberg, Munich 1950), *Rechenschaft und Ausblick* («Balance y perspectiva», conferencias y artículos, Munich 1951), *Lionardo als Philosoph* (Berna 1953), *Die Frage der Entmythologisierung* (Munich 1954, discusión televisada con Bultmann), *Schelling* (Munich 1955) y otra masiva producción planeada en tres tomos, dedicada al pensamiento de los grandes filósofos orientales y occidentales: *Die grosen Philosophen* I (Munich 1957), que se complementa con las monografías publicadas. Entre otros escritos y conferencias finales mencionemos: *Unsterblichkeit* (Basilea 1957), *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Munich 1958), *Philosophie und Welt* (conferencias, Munich 1958), el discurso de recepción del Premio de la Paz, *Wahrheit, Freiheit und Friede* (Munich 1958), sin olvidar la última obra importante, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* («La fe filosófica ante la revelación», Munich 1962), su ensayo sobre *Nicolás Cusano* (Munich 1964) y otros diversos trabajos sobre temas políticos, las ediciones de sus escritos autobiográficos y recopilaciones de ensayos o artículos anteriores, como las dos últimas, *Aneignung und Polemik* (conferencias y ensayos sobre Historia de la filosofía, Munich 1968) y *Provokationen* (conversaciones y entrevistas, Munich 1969)[2].

Jaspers siguió enseñando en Basilea hasta 1961, permaneciendo allí hasta su muerte (26-2-1969) en un retiro laborioso que no turba la afluencia de honores: premio Goethe (1947), Premio de la Paz (1958), premio Erasmo (1959). Una salud cada vez más precaria le impide casi todo desplazamiento, pero las charlas en la radio y televisión revelan al vasto público la voz e imagen del anciano filósofo, luchador incansable por la causa de la libertad. La fama de «pensador universal», con que algunos le denominan, se refleja en la vasta difusión de sus escritos: se cuentan en el año de su muerte un millón de ejemplares publicados en

[2] **Bibliografía** de obras y escritos de Jaspers, en P. A. SCHILPP, *Philosophen des XX Jahrhunderts K. Jaspers* (Stuttgart 1957) p.855-868, hasta 1956; PIPER, editor, *Karl Jaspers Werk und Wirkung* (Munich 1963) p.175-216; G. GEFKEN-K. KUNERT, *K. Jaspers Bibliographie seiner Werke und Schriften* (Munich 1969); G. REMOLINA VARGAS, *K. Jaspers en el diálogo de la fe* (Madrid 1972) p.273-284.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS *Psicopatología general*, tr. de R. O. SURDET (Buenos Aires 1963); *Psicología de las concepciones del mundo*, tr. de M. MARÍN CASERO (Madrid 1967); *Genio y locura. Ensayo de análisis comparativo sobre Strinberg y Van Gogh*, tr. de A. CABALLERO ROBREDO (Madrid 1968); *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, tr. de R. DE LA SERNA (Barcelona 1955); *Filosofía*, tr. de F. VELA, 2 vols. (Madrid 1958), *Razón y Existencia*, tr. de H. KAHNEMANN (Buenos Aires 1959); *Nietzsche*, tr. de E. ESTIÚ (Buenos Aires 1963); *Filosofía de la existencia*, tr. de L. RODRÍGUEZ ARANDA (Buenos Aires 1958); tr. de J. GAOS (México 1953); *Descartes y la Filosofía*, tr. de O. BAYER (Buenos Aires 1958); *¿Es culpable Alemania? (Die Schuldfrage)*, tr. de R. FECHTER (Madrid 1948); *Nietzsche y el Cristianismo*, tr. de D. CRUZ MACHADO (Buenos Aires 1955); *Origen y meta de la Historia*, tr. de F. VELA (Madrid 1965); *La fe filosófica*, tr. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires 1954); *La filosofía (Einführung in die Philosophie)*, tr. de J. GAOS (México 1953); *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, tr. de L. PIOSSEK (Buenos Aires 1957); *Balance y perspectiva (Rechenschaft und Ausblick). Conferencias y artículos*, tr. de F. VELA (Madrid 1953); *La desmitologización del N. Testamento (Die Frage der Entmythologisierung). Discusión con R. Bultmann*, tr. de P. SIMÓN (Buenos Aires 1958); *Los grandes filósofos. I: Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. II: Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*, tr. de P. SIMÓN (Buenos Aires 1966, 1968); *El hombre y la inmortalidad*, Conferencias radiadas (Buenos Aires 1964); *Autobiografía filosófica* (Buenos Aires 1964); *La bomba atómica y el futuro de la Humanidad*, tr. de I. GAFELT-KLEVER DE LEAL (Buenos Aires 1961); *La fe filosófica ante la revelación*, tr. de G. DÍAZ Y DÍAZ (Madrid 1968).

Alemania (la mayoría, sin duda, de los pequeños escritos y de carácter político) y las traducciones alcanzan unas 170 ediciones en 16 países extranjeros. Su actualidad, sin embargo, ya ha pasado y con ello la vigencia de su pensamiento.

Carácter y punto de partida. De la psicología a la filosofía.—El fundador, con Heidegger, del existencialismo ha impreso junto con él a esta corriente los rasgos comunes del pensamiento existencial. Su afinidad con la filosofía de éste es innegable. Ambos han recibido la influencia de Husserl y su fenomenología, reaccionando contra el pensamiento abstracto y racionalista de la filosofía deductiva o contra el escienticismo culturalista entonces reinante, y tornando a una intuición inmediata y libre de prejuicios de las realidades dadas en la experiencia. Y los dos han convertido la intuición eidética o de las esencias de Husserl en una investigación también inmediata e intuitiva del ser dado en la existencia del hombre a través de la descripción preconceptual de su existir trágico en el mundo, de las experiencias íntimas de su acaecer temporal e histórico. Pero sus caminos son divergentes, así como el desenvolvimiento y matices de una filosofía que sigue siendo en el fondo similar. Una nota típica de esta divergencia está en que Jaspers es extraño a los análisis terminológicos, indagación de significaciones etimológicas y juegos de palabras a que con tanta profusión se entrega Heidegger. La filosofía no es para él análisis semántico. Sus profundas reflexiones no las ha confiado al lenguaje, que para él ya no es «la casa» o «el abrigo del ser»; ni siquiera a los sentidos originales de los términos griegos, del todo ausentes en sus obras. En sus mismos estudios de autores griegos apenas aparece palabra alguna en griego ni en sus obras textos latinos, lenguas que no han debido de serle familiares. Es un signo de su primera formación de médico-filósofo, tan distinta del humanismo literario de Heidegger. Su estilo es por ello más parco en neologismos y, por lo mismo, más transparente e inteligible, dentro de la difusa oscuridad inherente a su pensamiento existencial germánico.

Las influencias que inspiran el pensamiento de Jaspers son muy amplias. Con su admirable tenacidad en el estudio de la filosofía llegó a imponerse en el conocimiento de la filosofía moderna y parte de la antigua, aunque desconociera la filosofía secular aristotélico-escolástica, ajena entonces a la enseñanza oficial universitaria, y no pudo leer a los autores griegos y latinos en sus fuentes. Junto a los autores antes citados y otros más a que se remite o estudia en sus obras, debe agregarse su aspiración a explorar la totalidad de las corrientes del pensamiento, o a un saber filosófico universal, como aparece en su empeño final de escribir su interpretación de todos los grandes filósofos de la historia, sólo en parte realizado.

Pero no todos han influido directamente en su pensamiento. Junto a la formación en el método y los supuestos de la fenomenología preeidética de Husserl, la filosofía de Jaspers hunde sus raíces en Kant y Kierkegaard. De Kant, a quien llama «el filósofo en absoluto, sin parangón con ningún otro» (*Filosofía*, Pról.), recibe toda la estructura de su obra principal, el motivo básico de la trascendentalidad interpretada de un

modo propio, la concepción de un mundo como totalidad fenoménica, la orientación oscilante entre la inmanencia subjetiva o una conciencia objetivante. El encuentro con Kierkegaard, a quien estudiaba desde 1914, ha sido decisivo para la elaboración de su doctrina. De él ha tomado el núcleo mismo de su investigación, centrada sobre la *existencia* humana como el Individuo irreductible o singularidad absoluta, la reflexión sobre su interioridad y sus problemas vitales, su «comunicación» con el otro, su relación paradójica con la Trascendencia y otros motivos. Jaspers se ha inspirado de un modo prevalente y antes que Heidegger en el filósofo danés, pues en su primera obra, que ahora mencionamos, es constante la referencia a sus textos y comentario a los mismos. Y, junto a él viene Nietzsche, el otro filósofo de «la excepción», bajo cuya inspiración irracionalista la existencia humana se trueca en un proceso libre y sin trabas de las fuerzas e instintos vitales. Y no se ha de olvidar la influencia de Plotino y el Cusano, que dan a su misticismo posterior un cierto carácter neoplatónico.

La psicología de las concepciones del mundo marca ya la transición jaspersiana de la psicología a la filosofía y la primera aparición del pensamiento existencial. La extensa obra quiere ser, por una parte, un tratado de psicología, que sigue las formas de la «psicología comprehensiva» y se inspira en los esquemas de distintas «tipologías» expuestos por Dilthey en su *Tipología de las concepciones del mundo*. Mas, por su contenido, entra de lleno en el dominio de la filosofía, ya que la variedad de tipos de concepciones del mundo, que se describen en confusas y abigarradas combinaciones, se refieren a los modelos de pensamiento filosófico y su relación a los distintos tipos de pensadores. En la obra se acumula vasto caudal expositivo de teorías y sistemas de visión del mundo, pero sin delimitación clara de lo psicológico y lo filosófico, del material informativo y de la reflexión y juicios del autor, que revela la inmadurez de sus ideas.

Desde la disociación de sujeto y objeto en que se sitúa el pensamiento humano, Jaspers distingue en las concepciones del mundo las *actitudes*, o modos de pensar que parten del sujeto, y las *imágenes* del mundo, que proceden del objeto. Son descritas la actitud activa y técnica, la actitud contemplativa, intuitiva, estética, racional y la mística, en combinación con la actitud de autorreflexión y actitud entusiástica. Junto a las actitudes de pensar están los modos de «imagen del mundo, por la que entendemos la *totalidad de los contenidos objetivos* que tiene el hombre». Estas, a su vez, son tres, según las tres ideas kantianas de la totalidad: la imagen del mundo sensitivo-espacial, la imagen del mundo anímico-cultural y la imagen metafísica del mundo, con la discusión de las varias subdivisiones de la concepción mecanicista, evolucionista, historicista o mítica del mundo de la naturaleza, del mundo interior del alma y de la cultura, así como de las concepciones metafísicas.

En esta segunda tipología despunta ya la estructura tripartita de su *Filosofía*. Mas sobre todo en la segunda mitad de la obra, bajo el título «La vida del espíritu», se introduce en plena atmósfera de filosofía existencial con la acentuación de la existencia concreta del individuo en con-

traposición a «la imagen del mundo de lo universal, que es la de los conceptos y formas intemporales, de las ideas platónicas, que ni deviene ni ha devenido», o al pensar abstracto y objetivo del racionalismo [3]. Se critica y repudia a los grandes constructores de sistemas metafísicos, y a ellos se oponen «los profetas de la comunicación indirecta y existencial», Sócrates, Kant y sobre todo Kierkegaard, cuyos textos y conceptos básicos son ampliamente reportados y comentados [4]. Por otra parte, la obra contiene ya un claro esbozo de las situaciones-límite que van a constituir uno de los temas fundamentales de su pensamiento [5], así como frecuentes alusiones a la «comunicación» y otros análisis de Kierkegaard, largo comentario a la teoría de las ideas de Kant, etc. Las ediciones tardías añaden una brillante discusión del psicoanálisis, cuyas instancias no han sido aún refutadas. Estas y otras muchas ideas, en curioso desorden de descripción tipológica expuestas, reflejan sin duda un pensamiento inmaduro, pero apuntan ya como primer esbozo a los grandes temas de su filosofía.

En el ensayo siguiente, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931), traza Jaspers un agudo diagnóstico de la época actual, caracterizada por el gigantesco desarrollo técnico y amenazada por el espantoso peligro: la frustración del hombre, donde se juega el destino de la persona humana, que corre el riesgo de diluirse en la *masa*. El desarrollo de la masa anónima e informe es un fenómeno propio de la hora presente. La masa subyuga a los individuos hasta hacerles indefensas hormigas. Poco a poco, el hombre va vaciando su personalidad y acaba por desaparecer en un total anonimato. Jaspers reacciona, como antes Heidegger, contra este fenómeno de la moderna civilización y hace una llamada a este hombre en peligro para que retorne sobre sí mismo. Quiere mostrarle el camino que conduce del simple vegetar del hombre-masa a la existencia auténtica del individuo, dueño de sí mismo y que se propone como ideal llegar a ser sí mismo.

Filosofía. Tres dimensiones del ser.—El voluminoso tratado *Filosofía*, con sus tres libros: I. *Orientación del mundo*. II. *Esclarecimiento de la existencia*. III. *Metafísica* (1932), representa la obra fundamental de Jaspers y contiene el núcleo sistemático de su filosofía. Dado el contenido original, siempre

[3] *Psicología de las concepciones del mundo*, vers. esp. de M. MARÍN CASERO (Madrid 1967), c.6 p.496. Ibid., p.497: «El pensar abstracto es solamente *sub specie aeterni* y se aparta por completo del devenir concreto de la existencia. La vida es solamente lo que penetra un individuo, no lo que se adhiere a él superficialmente, lo que es meramente envoltura. Esta objetividad simula una concepción del mundo como viviente y abandona la existencia fáctica individual como algo accidental, insignificante y no espiritual. Pero el pensar es algo más que sólo pensar científico, es el *medium* de la vida del Espíritu en general».

[4] Ibid., p.487-92. Es particularmente duro el juicio de los grandes metafísicos, p.487: «*Los maestros de la totalidad de la vida*, que dan a todo su lugar, no siguen siendo unilaterales, comprenden todas las oposiciones. Son completos, envolturas de la formación racional; pero dentro de su riqueza, de su perfección racional; en lo último que afecta *a su existencia viviente y auténtica*, son oscuros, confusos y sin carácter. Son los grandes formadores del sistema del estilo de Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel».

[5] Ibid., c.3 p.301-3, 336-371.

difícil y oscuro, de su pensamiento, expuesto en estilo muy reiterativo y difuso, sólo es permitido resumir con cierta aproximación la contextura principal de su pensamiento.

La larga *Introducción,* en que anticipa muchos resultados de la investigación, plantea el problema de la filosofía y su cometido. «El filosofar es siempre del *ser»,* gira alrededor del polo nunca alcanzado del ser. «Yo busco el ser, lo único que no desaparece» y que no sé lo que es. La interrogación sobre el ser puede desplegarse en estas preguntas: «¿Qué es el ser?, ¿por qué hay algo, por qué no hay nada?, ¿quién soy yo?, ¿qué es lo que quiero propiamente?» Y tal filosofar inquisitivo del ser debe «partir de mi *situación»,* de la experiencia de las cosas en torno a mí y que son el comienzo de la orientación en el mundo y del filosofar; tal orientación «se me manifiesta como la aclaración de la situación que progresa sin fin en la dirección del ser» [6].

Al preguntar qué es el ser se me ofrecen diversos modos determinados de ser: ante todo, el ser como *objeto,* la infinita variedad de cosas que se presentan a mi conocimiento, lo real empírico. «El ser que encuentro en mi situación es para mí objeto.» Frente a estos modos objetivos se presenta el ser-yo, el sujeto pensante que interroga y conoce las cosas y a sí mismo. Y si luego imagino este ser «como independiente de ser objeto para un sujeto», como manifestación o fenómeno para otro, entonces lo llama *ser-en-sí,* inaccesible al conocimiento y concepto-límite, pues si lo conozco como objeto, ya lo convierto en fenómeno. Así, pues, la pregunta sobre el ser se descompone en los tres modos de ser determinados: ser-objeto, ser-en-sí y ser-para-sí-mismo que es el yo. «Ninguno es el ser en absoluto y ninguno es sin el otro; cada uno de ellos es el ser en el ser. Pero la totalidad del ser no la encontramos» [7].

El ser-yo, por otra parte, se presenta como *conciencia* y *existencia.* «Puesto que la existencia es conciencia y yo existo como conciencia, las cosas no existen para mí más que como objeto de la conciencia, y todo lo que existe para mí tiene que entrar en la conciencia», que es «a modo de agua donde se baña el ser». Esta conciencia es definida en sus varios aspectos: como «ser cuya esencia es *estar dirigida intencionalmente a objetos»,* que es el fenómeno primario del conocer intencional; como reflexión sobre sí o conciencia reflexiva; como existencia empírica, que es un existir individual con otras conciencias empíri-

[6] *Filosofía.* Introducción, trad. de FERNANDO VELA (Madrid, Revista de Occidente, 1958), p.XXV, XXIX-XXXI, 19, 29.
[7] Ibid., p.3-4.

cas en el tiempo; por fin, como una conciencia-límite que es llamada conciencia existencial. En todo caso, el análisis de la conciencia se torna, sin más, en análisis de la *existencia*. Pero no como análisis de esa conciencia empírica que es conciencia de los objetos y cuya consideración objetiva da lugar a la psicología, antropología y ciencias del espíritu, sino como análisis de esa conciencia límite en cuyo trascender se descubre «la existencia» como tal. De esta «existencia» se da, entre otras, la siguiente fórmula definitoria: «Existencia es lo que nunca es objeto; es el origen a partir del cual yo pienso y actúo, sobre el cual yo pienso y actúo, sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo; existencia es lo que se refiere y relaciona *consigo mismo* y, en ello, *con su propia trascendencia»* [8].

Se llega así al verdadero objeto del filosofar, que es la *existencia,* una existencia posible o en tensión hacia la trascendencia. «El filosofar desde la posible existencia no tiene la existencia como última meta; impulsa más allá de la existencia para dejar a ésta disiparse a su vez en la trascendencia» [9]. Jaspers ha comenzado planteando el problema del ser por la pregunta del ser, sin duda siguiendo el modelo e inspiración de Heidegger, cuyo *Sein und Zeit* le precedía en cinco años (1927). Asimismo comienza partiendo del tema de la conciencia, que en seguida abandona porque incidiría en la disociación de sujeto y objeto, que trata de evitar. El estudio del sujeto y objeto da lugar a la psicología y la lógica (de parte del sujeto) o a las ciencias de la naturaleza respecto de los objetos. Dejando de lado ambos temas, su filosofía se vuelve en seguida a la temática de la «existencia»; será una filosofía de la existencia como perspectiva central en que se condensa la investigación sobre el ser. Los supuestos son equivalentes a los de Heidegger, porque esta existencia se da en la conciencia existencial del hombre y se manifiesta también en la angustia y el desgarramiento del existir humano finito y temporal. Pero Jaspers ha acentuado otros motivos del mismo pensamiento existencial, sobre todo esa situación-límite que lleva a descubrir de algún modo la Trascendencia.

La división de la filosofía o «articulación del filosofar» se anuncia según las tres partes o libros de la obra, que responden a las grandes ideas kantianas de la totalidad: el *mundo,* como totalidad del ser de los objetos o de las cosas; el *yo* o

[8] Ibid., p.14. La conciencia empírica referida a todos los objetos del mundo es llamada *conciencia en general (Bewusstsein überhaupt)*
[9] Ibid., p.32.

individual humano, en que sólo se da la existencia; y la totalidad del Ser absoluto, que es la Trascendencia. La inspiración en las tres ideas kantianas se patentiza en la explicación de las tres partes: «Los tres nombres del ser... no parecen referirse al ser aislado y dividido, sino como el *todo*, lo *original* y lo *uno:* el todo de lo que existe es el *mundo;* nuestra originalidad es la *existencia;* lo uno, la *trascendencia*». Y Jaspers se esfuerza en dar un sentido existencial a las tres ideas inspiradoras: «La búsqueda del ser tiene tres objetivos que surgen uno del otro: se dirige al *mundo* para orientarse en él, impulsa más allá del mundo al apelar a la mismidad como posible *existencia* y se abre a la trascendencia. En el camino que hace por el mundo aprehende lo cognoscible para desprenderse de ello, y así se hace *orientación* filosófica del *mundo (Weltorientierung);* saliéndose de la mera existencia en el mundo suscita la actividad de la propia realización, y así se hace *aclaración de la existencia (Existenzerhellung);* evoca el ser y se hace metafísica» [10].

Los tres procesos pueden denominarse «aclaración de la existencia en sentido amplio», pues todo filosofar tiende a ese esclarecimiento. La misma orientación explicativa del mundo ha de entenderse «filosófica», distinta de la «orientación científica», o investigación de los objetos mundanos por la ciencia, del saber empírico del mundo. De igual suerte, la aclaración de la «existencia» se distingue del «análisis de la existencia empírica», que se realiza en virtud de «la conciencia en general» y que es un límite respecto de aquella aclaración. Se ha de observar que Jaspers emplea estos términos en sentido distinto que Heidegger. *Dasein*, como *ser o estar ahí*, es esta existencia empírica, casi siempre del ser o existente humano, pero también del ser o estar ahí de las demás realidades particulares. A él se contrapone la nueva categoría *Existenz* o «existencia» (casi siempre sin artículo), objeto del filosofar y de toda aclaración existencial. La existencia será siempre la existencia humana, el modo de ser del hombre, equivalente al *Dasein* y *Existenz* heideggerianos [11]. La existencia no es objeto del pensar científico por ser algo inobjetivo (o, en todo caso, trans-objetivo), aunque sea el «centro de nuestra existencia empírica». La manifestación de la existencia «se revelará en la comunica-

[10] Ibid., p.32-33.

[11] El traductor español F. VELA advierte, p.XXXI nota, que ha traducido el término *Dasein* por *existencia empírica, lo que existe* o *lo que está ahí*, reservando a *Existenz* el vocablo de «existencia» (siempre entre comillas). Otros la escriben siempre mayúscula: Existencia. Conservamos esta terminología, sin entrecomillado ni mayúscula, que recargarían mucho el texto impreso. El *Dasein* lleva también la versión de «existencia empírica» o ser empírico del hombre, etc.

ción existencial». La «posible existencia», realizándose en la historia como libertad y actuando en las situaciones-límites, tenderá hacia la Trascendencia, cognoscible sólo en símbolos y cifras y que es objeto de la Metafísica.

El trascender es el modo propio de la metódica existencial y «la operación filosófica fundamental». No se trata de la trascendencia lógica del sujeto que pone un objeto o lo encuentra y aprehende en sí. «El verdadero trascender es rebasar lo objetivo para entrar en lo no objetivo.» El hombre trasciende la existencia y conciencia empíricas, elevándose por el pensamiento y en la realización libre de su existencia hacia la trascendencia. «Donde el pensamiento no trasciende no hay filosofía, sino un conocimiento inmanente y particular de objetos por virtud de la ciencia», en la cual no podemos salirnos fuera de la relación de sujeto y objeto. Jaspers liga su noción de trascender a Kant, que lo habría realizado «con maravillosa claridad» [12]. Pero, al querer expresarlo en conceptos y categorías, se enredó en dilucidaciones y malentendidos, pues sus caminos psicológico-antropológico y metódico-epistemológico «anulan el trascender». Aunque Jaspers se inspire en Kant y se aproxime oscilante a él, no acepta su fenomenismo subjetivista, ya que en seguida rechaza el principio de la inmanencia de los objetos en la conciencia [13] y, más tarde, todo idealismo.

La trascendencia se realiza en los tres estadios del filosofar. En el primero levanta el mundo de la consistencia objetiva que descansa en sí misma y marcha hacia los límites, que ya no se pueden sobrepasar. El esclarecimiento de la existencia arranca del yo como existente y objeto de la psicología, y llega, trascendiendo, a su «mismidad» como existencia. El trascender en la metafísica le es posible sólo a la existencia que de lo existente se eleva a la Trascendencia. En los tres modos de trascender se trata de superar la oposición entre sujeto y objeto para encontrar el ser verdadero fuera del pensar conceptual.

Orientación en el mundo.—El tratado sobre el mundo, designado «Orientación filosófica del mundo o en el mundo»

[12] Ibid., Introd. 3.°, p.48-51. Cf. p.49: «Anteriormente se había concebido como la trascendencia lo que está más allá del mundo de las cosas y se intentó imaginarlo en la metafísica. *Kant desvió la dirección del trascender*. Su objeto no era ni una cosa en sí en el mundo de las cosas ni un alma inmortal—él reconoció la imposibilidad de conocerlos como objetos—; no había ni un objeto ni un sujeto que, trascendiendo de él, se convirtiera en objeto, sino que en general no había ningún objeto. El realizó lo que llamaba el método trascendental, y lo diferenció de un trascender a un ser efectivo transmundano, pero conservó el trascender como tal, por virtud del cual toda existencia empírica se convierte en fenómeno». Pero ya ha interpretado el fenómeno como manifestación de la realidad oculta, del substrato incognoscible. Cf. todo ello, p.45-61.

[13] Ibid., p.58-59.

(Weltorientierung), es una disquisición muy difusa y reiterativa, en constante discusión con las ciencias y encaminada a mostrar que los conocimientos de la experiencia científica no pueden darnos una imagen acabada del mundo como totalidad omnicomprensiva o unidad cerrada y completa de todo el ser, sino que necesariamente postula una referencia hacia la Trascendencia. Sólo cabe una sumaria indicación.

El mundo, para el yo empírico que lo conoce y vive en él, es el no-yo, el mundo de la realidad objetiva que se enfrenta a la conciencia de mi existencia empírica. Ambos son inseparables. «No hay un mundo sin yo, ni yo sin mundo», y no se puede disolver esta inseparabilidad, porque mi existencia empírica subjetiva forma parte del ser en el mundo. «La realidad de mi existencia empírica y el mundo objetivo no existen más que el uno para el otro», de tal modo que «el mundo se me hace real en forma de muchos mundos», en conceptos fácticos de realidades particulares, de un mundo de *uso* que yo manejo para mis necesidades y para desplegar mi actividad en la naturaleza física. Jaspers acepta veladamente los conceptos heideggerianos del hombre como «ser en el mundo» e historicidad, sin meterse en su explanación y atribuyéndolos a la existencia empírica del *Dasein*. Su objetivo último es mostrar que «la realización de mi ser empírico y la orientación en el mundo son los caminos de la existencia hacia sí misma y hacia la Trascendencia» [14]. Esta mi existencia empírica, como situación en el mundo, encerrada en el mundo y dominada por él, retorna siempre a la auténtica realidad que es la existencia, realizándose y trascendiendo en la libertad.

Pero el mundo, como realidad objetiva cognoscible, se muestra *desgarrado*. No se puede erigir un concepto unitario de «un mundo general único», sino que existen «diversos conceptos del mundo que no pueden reducirse a la unidad»: se da mi mundo de mi situación particular, el mundo de la existencia subjetiva y el de la realidad objetiva, etc. La imagen del mundo como un todo acabado y concluso, como totalidad de la existencia empírica, expresada en la antigua figura del *cosmos* armónico, es hermosa, pero no es dada en la experiencia. Somos un conjunto de partes de un Todo inabarcable que se pierde en la inmensidad del espacio y tiempo. «Existen múltiples unidades cósmicas cada una por sí, pero no son el cosmos.» La existencia empírica «como totalidad sólo la hay, de hecho, relativa-

[14] *Filosofía* I: *Orientación en el mundo* p.78, 81-91. Ibid., p.82, cita a Heidegger, que «ha dicho lo esencial» sobre estos temas.

mente como el ser del sujeto en su mundo y como aspectos particulares del mundo de la conciencia en general»[15].

Que esta unidad del mundo es inalcanzable, en el sentido de no poder se conocida en una imagen total, se muestra ante todo considerando «las cuatro esferas de realidad del mundo». Según Jaspers, en el mundo, que «nunca es un todo para nosotros, hay *cuatro mundos primordiales»*, cuatro formas de realidad heterogéneas: *la materia* o *naturaleza inorgánica, la vida* como organismo, *el alma* como interioridad o conciencia, *el espíritu,* que es pensamiento consciente de sí mismo. La materia es la naturaleza muerta, sólo comprensible cuantitativamente y por las leyes mecánicas, en rápida desintegración, como sometida a leyes externas a ella; la vida es un todo que se mantiene en constante movilidad y transformación, que nace y muere; el alma, como existencia empírica de las vivencias de la conciencia sensible, se expresa en tensiones de satisfacción e insatisfacción; y el espíritu, ordenado por las ideas a la comunicación mediante el lenguaje y las obras.

Las cuatro esferas de la realidad, separadas entre sí, están a la vez en mutua conexión. «Cada una de estas realidades tiene la anterior como condición y *supuesto de su existencia*... Ningún espíritu es real sin alma, ni alma sin vida, ni vida sin materia.» Ninguna de estas esferas tiene realidad sin la precedente, porque «está fundamentada en su realidad por la anterior; la vida, por la materia inorgánica y sus leyes; el alma, por la vida; el espíritu, por el alma». De estas relaciones de dependencia se quiere deducir una de otra, como si se pudiera pasar por transiciones insensibles de una a otra. Sin embargo, no hay transición entre las cuatro realidades, sino hendidura o *salto (Sprung)* absoluto entre dichos grados de realidad: un salto insalvable entre la materia y la vida, así como entre la vida y el alma, o entre el alma y el espíritu. Jaspers considera irreductible la esfera de la vida a la materia inorgánica y, más aún, la existencia espiritual a la simple vida animal, combatiendo el biologismo evolucionista, que quiere hacer producir la vida de la materia inorgánica, y más todavía si quiere derivar la conciencia y el espíritu de los simples procesos orgánicos. Una orientación sensata del mundo se mantiene en los hechos y reconoce la existencia de las cuatro esferas de la realidad, que no pueden reducirse a un principio unitario[16].

En correspondencia con estas escisiones o saltos de realidad en cuatro esferas irreductibles se presenta también el conoci-

[15] Ibid., c.1 p.80-99.
[16] Ibid., c.2 p.125-128; c.3 p.191-202.

miento de la realidad empírica, que aparece escindido en multitud de ciencias o formas de saber de diversos sectores de objetos particulares, sin unidad omnicomprensiva de la totalidad del mundo. Así, esta orientación del mundo se traspone al campo de la ciencia, pues la realidad empírica se hace presente a la conciencia del existente humano mediante el saber. Casi todo el contenido de este libro se dedica a prolijas investigaciones sobre las ciencias, en las que Jaspers hace gala de profundos conocimientos, que revelan su pimera formación científica. Y desde el capítulo III: «Límites de la orientación en el mundo», va señalando los límites de este saber científico, que él denomina necesario o impositivo *(zwingendes Wissen)*, y lo divide en los tres campos de la *matemática*, *las ciencias empíricas* y *las intuiciones esenciales y categoriales*. En torno a ellas encuentra numerosas antinomias y contradicciones, que revelan *la relatividad* de todo saber científico, incapaz de ofrecer un conocimiento de la realidad del mundo como totalidad. Su carácter relativo aparece sobre todo en la solución de los problemas de la *infinitud* del mundo en el espacio y en el tiempo, eterno o finito, en que aparecen las irremediables antinomias kantianas. Y asimismo los límites y falta de unidad se muestran en «la actividad teleológica en el mundo», en el hacer técnico, en la educación, en la política y hasta en la terapia médica, pues la voluntad no domina todas las condiciones abarcables que participan en la acción y no se llega a una organización perfecta y definitiva del mundo.

Todavía en largo capítulo: «Sistemática de las ciencias» (capítulo IV), Jaspers traza una vasta síntesis de las divisiones o clasificaciones de la ciencia que se han propuesto desde la antigüedad, examinando de manera especial la división de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Se llega a ver que «todas las divisiones de las ciencias de la naturaleza y del espíritu se muestran como *relativas*. Todas fracasan cuando quieren ser la única verdadera... Así como el mundo no se cierra en sí mismo, tampoco se cierra la orientación en el mundo que las ciencias ofrecen» [17].

La mismo puede decirse de las orientaciones filosóficas del mundo, que «se desvían a una perspectiva» o visión parcial del mismo. Jaspers estudia los dos sistemas contrapuestos del *positivismo* y el *idealismo* (c.V). El primero es la concepción que identifica el ser con lo cognoscible por las ciencias positivas. El idealismo se opone a él como la concepción que identi-

[17] Ibid., c.4 p.227-28.

fica el *ser* con el *ser del espíritu,* investigado en las ciencias del espíritu. Ambos absolutizan una parte de la realidad, la convierten en el universal y no ven en el individuo más que un objeto, cerrando el paso a la verdadera filosofía de la existencia. Otro tanto debe decirse de las llamadas *concepciones del mundo,* formas de consideración intuitiva de la realidad como un todo (c.V). Concepción del mundo parece referirse a una visión contemplativa y comprensiva del mundo como un todo, que de este modo se le convierte en imagen. Y como se habla de múltiples concepciones, «parece que existe la posibilidad de muchas imágenes del mundo y muchas maneras de intuir y concebir el mundo». Pero si estas concepciones se excluyen mutuamente, debiendo ser todas verdad, ya no podría regir un concepto de verdad de validez universal. Reconocer cada una de ellas como una de las concepciones posibles es lo mismo que relativizarla. El romántico, idealista, materialista, realista, pesimista, hedonista, etc., todos dogmatizan sobre su propia verdad. «Hoy la consideración contemplativa ha cundido tanto que se la conoce como *relativismo universal:* todo tiene valor desde un punto de vista» [18].

Todavía en larga lucubración discurre Jaspers sobre la «forma de la existencia empírica en la filosofía (c.VI) señalando los caracteres del auténtico filosofar como reflexión sobre la propia existencia y «comunicación de la mismidad *(Selbstseins)* preocupada por sí misma», combatiendo sobre todo la concepción de la filosofía como *sistema.* Pero la filosofía «no es sistema» como construcción de conceptos generales con los que quiere comprender toda la realidad; ésta es inabarcable y, además, toda sistemática origina *«un desgarramiento del ser,* sin poder volver a reunirlo en una unidad». No hay sistema de la existencia empírica, porque el mundo en sí está desgarrado y sólo se abre en aisladas perspectivas. No hay tampoco un sistema de la existencia como tal, que no puede abarcarse desde algo exterior a ella y, además, «tiene una posibilidad inagotable, es infinita e inabarcable»; ni hay sistema de la trascendencia, la cual sólo es accesible desde la existencia. Bajo todos los aspectos, pues, la filosofía, como pensamiento impersonal, abstracto y conceptual, no es verdadero filosofar como manifestación de la posible existencia en el existente empírico finito [19].

[18] Ibid., c.5 p.278.

[19] Ibid., c.6 p.308, 319-323. Un último capítulo (c.VII) trata con especial extensión de *La filosofía en sus diferenciaciones* o relaciones de la diferencia y oposición de la misma con la religión, la ciencia y el arte. Con estas dos, las relaciones son amistosas y de ellas se ocupa brevemente «la filosofía puede *avenirse* con la ciencia», que profesa también la libertad en el pensar; puede *amar el arte* como «forma en la cual puede ella existir». Pero «*la tensión* respecto a la *religión es absoluta,* el hombre

En consecuencia, *la orientación del mundo*, como explicación científica o filosófica del ser en su totalidad, ha llegado a la situación-límite y al fracaso. Ninguna visión de la realidad puede llegar a ser la definitiva, pues Jaspers preconiza la huida ante cualquier sistema, el rechazo de todo panlogismo y de las interpretaciones que aspiran a una explicación cumplida de la totalidad de los seres. Sólo queda «el trascender sobre el mundo», la tensión hacia una meta inalcanzable puesta en el infinito, pues la filosofía es ante todo una búsqueda *(Suche)* de una verdad problemática que es impenetrable. «El verdadero ser, que no se puede encontrar en un sentido cognoscible, ha de encontrarse en su *trascendencia*, con la cual ninguna 'conciencia en general', sino sólo la existencia, en cada caso, entra en relación» [20].

Esclarecimiento de la existencia.—Esta segunda parte o libro de la *Filosofía* trata de la *existencia* y de sus posibles modos de esclarecimiento, en lenguaje igualmente oscuro y descriptivo, ya que Jaspers comienza declarando que «el pensamiento cognoscente se acaba con la orientación en el mundo» y no puede traducir en términos conceptuales lo que es inobjetivable. «Lo que en lenguaje mítico se llama alma y Dios, y en el lenguaje filosófico existencia y trascendencia, no es el mundo. Estas realidades no existen en el mismo sentido que las cosas en el mundo, es decir, como objetos cognoscibles, pero pudieran existir de otra manera». Aunque no conocidas, pueden ser pensadas.

Se plantea, pues, la pregunta sobre el primer tema: «¿Qué hay frente al ser cósmico en su conjunto? Eso que hay es el ser que, en la manifestación del *Dasein*, *no es*, sino que *puede*

verdaderamente religioso puede ser teólogo, pero no puede ser filósofo sin ruptura y salto, así como el filósofo, como tal, no puede ser religioso sin salto». Jaspers expone en todo su contenido la *lucha* y combate que debe entablar la filosofía contra la religión en todos sus aspectos de revelación, culto e Iglesia. La religión se apoya sobre la *autoridad* y *tradición*, apela en todo a la *obediencia*, y por ello destruye la *independencia* y la *libertad* de la filosofía. Tanto más cuanto que exige el *sacrificio del intelecto* a sus dogmas, y por ello significa la *destrucción de la libertad* y, por tanto, de *la dignidad* del hombre filosófico, que no debe consentir poner límite a su investigar y preguntar. La oposición es aún más cerrada entre filosofía y teología, aunque exceptúa del conflicto una *teología originaria* y *creadora* como la de San Agustín, Lutero, G. Bruno, Spinoza y Kant; pero no a Kierkegaard. «El hecho de que Kierkegaard concibiera como ninguno antes al hombre como Existencia y, sin embargo, no renunciase a la creencia en Jesús como el hombre-Dios, es cosa que pudo conseguir al hacer de la poderosa creencia en Jesús la absurdidad de la paradoja; por lo demás, de hecho abandonó el cristianismo y la Iglesia» (!). En cuanto a la praxis, Jaspers adopta una postura de tolerancia, la que adoptó desde su juventud: «pudo reducir para la propia persona las propias relaciones con la realidad eclesiástica a un *mínimo de realidad sociológica*» (p.355). Cf. p.335-361.

Aquí, la posición de Jaspers frente a la religión aparece en extremo radicalizada, la misma que mantiene en sus obras religiosas, como se verá.

[20] Introd., p.24; c.1 p.168-171.

y *debe ser*... Este ser soy yo mismo como *existencia*. Yo soy existencia en la medida en que me convierto en objeto para mí mismo. En la existencia me sé independiente, sin que pueda contemplar lo que llamo mí mismo *(mein Selbst)*. Vivo desde su posibilidad, pero sólo en su realización soy yo mismo. Si quiero captarla se desvanece, porque no es un sujeto psicológico». No se manifiesta como objeto o un substrato que está en el fondo, sino que aparece sólo a sí misma y a otras existencias [21].

La descriptiva prosigue expresando las diferencias entre mi *Dasein* empírico y esa existencia o el yo que se manifiesta en él. «Mi existencia empírica no es existencia, sino que el hombre es, en la existencia empírica, posible existencia.» Mi existencia empírica es absolutamente temporal, vive y muere como ser; mas «la existencia» está en el tiempo trascendiendo el tiempo, pues está en relación con la Trascendencia como lo Otro absoluto y se hace consciente de que no existe sólo por sí misma. Es una posibilidad que «sólo existe como libertad», su origen está en el ser como libertad. «La realización de la existencia empírica es *ser en el mundo*. En cambio, la posible existencia está en el mundo como el campo en que se manifiesta.» La conciencia de mi existencia surge de la *insatisfacción* que invade mi existir empírico, preocupado por los goces de la vida; por lo que el hombre sumido en el sufrimiento y la decepción se instala «en la soledad de lo posible», trata de desligarse del existir empírico por la libertad. Con estas y otras expresiones intenta Jaspers equiparar su descripción a la «existencia auténtica» de Heidegger, aunque de manera velada, pues su inspiración directa proviene de la noción de la existencia individual, única y de inagotable realidad, de Kierkegaard [22].

Los caminos de la experiencia reflexiva para conocer la existencia es lo que llama Jaspers el *esclarecimiento de la existencia (Existenzerhellung)*. Los recursos del pensamiento para dicha aclaración deben tener «un carácter específico, puesto que la existencia no es un objeto en el mundo», y, por otra parte, «nunca es general», que pueda subsumirse bajo conceptos universales. Este pensamiento esclarecedor necesita, sin embargo, como medio un pensar objetivo, por lo que examina siempre la relación de la existencia con «lo general», en que se manifiesta, y trata de captar en pensamientos generales lo que en sí no puede ser general. Hace uso, por lo tanto, del lenguaje psicológico, lógico y metafísico, cuyas determinacio-

[21] *Filosofía* 1.2 c.1, tr. cit., t.1 p.391.
[22] Ibid., p.392-399

nes abstractas y universales aplica a la existencia singular. «Otra manera de captar la existencia mediante categorías generales es la *contradicción lógica* de los enunciados, en los cuales, sin embargo, la realidad se hace presente.» Así, se hace empleo de conceptos contrapuestos, como *temporalidad y eternidad* (lo temporal es sólo realidad objetiva, «la eternidad por sí no es nada»), *soledad* y *comunicación, libertad* y *dependencia,* en cuya unión dialéctica se actúa el pensar existencial.

Asimismo, a las categorías kantianas, en las cuales sólo como meros *signos* se capta lo existencial, se contraponen otros esquemas heterogéneos de peculiar índole significativa: a la realidad empírica sometida a *reglas* se contrapone la historicidad de la realidad existencial sin género alguno de reglas; las *leyes causales* del acontecer temporal se sustituyen por la *libertad;* a la *sustancia* permanente corresponde la *confirmación* en el tiempo; a la *causalidad recíproca* de las sustancias, la *comunicación* de las existencias; frente a la *magnitud* cuantitativa está el *rango* de la existencia; frente a la *posibilidad objetiva* está la *elección* como indecisión en el futuro; frente a la *necesidad* en el tiempo, el *momento,* etc. «Existencialmente no hay objetividad en concepto de consistencia, sino que hay saltos y renacimientos de la existencia en su manifestación»[23].

Se comprende que en este pensamiento esclarecedor de la existencia haya equívocos y malentendidos. «La existencia se aclara para nosotros, sin llegar a ser conocida.» Todo paso para penetrar en la existencia mediante objetividades no puede tener validez ni pretensión de sentido, sino que significa interrogación y aclaración por la vía de participación indirecta. *La existencia* se presenta a la conciencia original como el *yo mismo,* el *ser yo (Ich selbst, Ich sein).* «Yo es el ser que se *capta a sí mismo.* El yo se hace consciente de sí mismo dirigiéndose intencionalmente a sí, como uno que al mismo tiempo son dos» y, aun diferenciándose, es uno mismo. El primer dato original es, pues, que «el yo se capta a sí mismo como el *yo pienso,* que constituye el núcleo de toda ciencia del yo, en cuanto que todo lo demás puede cambiar; pero el yo pienso tiene que perdurar». Luego *se capta* en relación con los otros y el mundo, constituyéndose en sujeto de la conciencia en general frente a los objetos, y así se realiza en su existencia empírica en el mundo. Pero el yo pienso ya está cierto de sí, en el momento de pensar, y de su existencia empírica. «No sabe *lo que* es, pero sí *que es* en el tiempo para él presente.»

[23] Ibid., c 2 p 409 Cf p 400-415.

En la realización material de mi ser-yo como existencia empírica me hago consciente de mis objetividades como partes o facetas de mi ser. Son los *aspectos del yo*, en los que me veo como partes de mi ser y manifestaciones de mi posibilidad, aunque no me identifico totalmente con ellas. En *primer* lugar, está el *cuerpo*. Cuando digo *yo*, «me pienso como el *cuerpo* que está presente en el espacio», me siento como consciente de mi vitalidad; yo soy el que se mueve, sufre o goza, es fuerte o débil, etc. Yo aprehendo mi cuerpo como perteneciéndome, por estar penetrado de mi ser, pero a la vez me opongo a él como el que asedia y oprime mi ser. Yo me veo uno con mi corporeidad. «Pero este ser uno no es ser idéntico. Yo no soy mi cuerpo.»

En *segundo* lugar, yo me pienso «como aquello que yo *valgo* en las relaciones de la vida social». Es el *yo social*, con todo el conjunto de sus actividades sociales en que se sumerge mi existencia empírica, y que llegan a veces a dominarme de tal suerte, que «como tal yo social, yo soy *nosotros todos*». Por eso he de defenderme interiormente contra él «para llegar a ser mí mismo». Un *tercer* aspecto del yo es el *yo hago*, los productos de mi actividad. Pero estas obras se desprenden de mí; «en ningún caso me agoto con lo que yo hago», y aunque estas obras las conservo como propias, yo no me identifico con ellas. El *cuarto* aspecto es «lo que yo soy por virtud de mi pasado», todo lo que he vivido, hecho y pensado, o el *yo-recuerdo* que determina mi conciencia actual del yo. «Lo que de esta manera *ha quedado objetivado* no llega a realizar la absoluta identidad conmigo mismo, pues yo soy algo que lo rebasa». Y, por fin, todo esto se remansa en mi *carácter*, en la manifestación de mí mismo, un ser que está en mi fondo. «Yo soy en mi *ser-así (Sosein), como carácter*, la permanencia relativa de aquello que yo mismo me he dado.» Y todos estos aspectos del yo, en cuanto realizados, son *la realidad de mi existencia empírica*, sin los cuales yo no podría manifestarme [24].

Y esta existencia empírica me coloca en una *situación* que es «el origen de la aclaración filosófica del auténtico ser sí mismo». Se despierta en mi conciencia la posibilidad de poder ser yo mismo, como proceso y futuro, que es un salto de mi hacerme objetivo «a mí como libertad». En ello juega una función importante la *autorreflexión*, que es el retroceso, desde el ser yo de la conciencia general y desde el ser-así dado como carácter, a una relación conmigo mismo y a una nueva aprehensión de mí mismo. La autorreflexión superadora de la fugacidad de

[24] Ibid., c.2 p.424-432.

mi existencia empírica me da un punto de apoyo para elevarme hacia la trascendencia, a través de la decisión libre de desligarme de la inmediatez empírica para realizarme a mí mismo. Pues «el sí mismo no está seguro de sí más que en relación con la trascendencia, sin la cual se desliza en el abismo de la nada». En la superación del existir empírico sólo se trata de llegar a ser un «libre ser sí mismo» [25].

La larga meditación de Jaspers sobre la existencia gira constantemente y en continua repetición sobre el *ser-yo, la mismidad,* que ha de ser rescatada de las propias manifestaciones empíricas. Parece ser el centro de su filosofía, que justifica la apelación que ha dado Leo Gabriel a todo el pensamiento jaspersiano como filosofía del *ser en mismidad* [26]. En lo siguiente, Jaspers modera y completa este solipsismo con la aclaración de la existencia por los conceptos de comunicación, historicidad y libertad.

La comunicación.—El tema de la *Kommunikation* es también momento esencial en la filosofía de Jaspers, al cual alude ya desde sus primeros escritos, y lo asume directamente de la lectura de Kierkegaard, profundizando en él e incorporándolo a su pensamiento al margen de los supuestos de éste. Ya asevera en el *Prólogo* de la obra: «Por nuestra parte, no filosofamos partiendo de la soledad, sino de la comunicación... Mi filosofar es verdadero en la medida que favorece a la comunicación.»

La comunicación «pertenece al origen del ser sí mismo *(Selbstsein),* que se hace paradoja en el mismo enunciado, porque, siendo *por sí mismo,* sin embargo *no es por sí mismo* y *consigo solamente lo que* en verdad es». No es, por tanto, ser sino en comunicación. «Yo sólo soy en comunicación con el otro.» Jaspers en seguida añade que esta comunicación de la existencia «tiene por cuerpo aquella comunicación empírica en la cual se puede manifestar y aparecer». Distingue, por tanto, una comunicación del *Dasein* empírico y una «comunicación existencial», la cual sólo se realiza en virtud de esa existencia empírica. En dicha comunicación empírica señala tres grados: *a)* La de «la existencia empírica ingenua del hombre en comunidad, que permite que su conciencia individual coincida con la conciencia general». El hombre se sumerge en la sustancia de la vida colectiva. En ella «yo hago lo que hacen todos, creo lo que todos creen, pienso como todos piensan». Es el estadio primitivo en que el individuo se diluye en la conciencia colectiva, pues Jaspers cita la teoría de Lévy-Bruhl y otros. Esta todavía no es comunicación. *b)* La comunicación en la *comprensión* y *trato* con los otros, cuando se da el salto al yo *consciente de sí mismo* que puede oponerse al otro y a su propio mundo. Entonces se verifica la *comprensión común* en cosas objetivas, cuando los hombres se unen en la utilización de las

[25] Ibid., p.447. Cf. p.432-447.
[26] Leo Gabriel, *Filosofía de la existencia,* tr. esp. (Madrid 1974), p.120-179.

cosas como medios para propios fines. Aquí tampoco interviene «alguna relación personal», pues las relaciones son egoístas y a los otros se les utiliza como cosas o se entabla lucha con ellos. *c)* La tercera clase de comunicaciones es por medio de la razón y de la transmisión de las *ideas.* Es la que interviene en todas las *relaciones sociológicas,* de la vida del trabajo, del comercio, de la política, etc.[27].

Estos tipos de comunicación empírica no son suficientes. «La dirección hacia la *comunicación existencial* es articulada en ellas, pero aún no se *alcanza* ésta. Sobrevienen entonces diversos modos de *insatisfacción* que oscurecen esa vida empírica egoísta y dominada por el impulso de la vida a encerrarse en sí misma. Tal insatisfacción en el límite es «el acicate que me *despierta* a la comunicación más profunda, a la comunicación existencial». El análisis se vuelve entonces «a la aclaración de la comunicación existencial». Esta comunicación, en que «yo soy yo mismo en mi libertad y el otro quiere ser el mismo y yo con él», se concibe sólo «como posibilidad partiendo de la libertad». En ella se verifica la polaridad de *soledad-unión,* en que llego a ser mí mismo y ser con el otro. «Yo no puedo llegar a ser mí mismo si no entro en comunicación con otro, y no puedo entrar en comunicación sin ser en soledad.» ¿Será entonces una comunidad de solitarios? No, porque junto con el mantenerse en soledad ha de darse la entrega entusiasta de sí mismo; el hombre ha de desprenderse de sí para servir a la totalidad. La existencia se hace posible en la alternativa y tensión entre soledad y comunicación.

Como *rasgos principales* de esta comunicación existencial se señalan: *a)* Un proceso de «patentización» *(Offenbarwerden)* en el realizarse *(Wirklichwerden),* el estar abierto al otro en esa vida comunicativa, que excluye el hermetismo, el disfraz, la insinceridad. *b)* El «combate amoroso» *(liebender Kampf),* en cuanto que el amor, en que se da la comunicación, no es un amor ciego, sino combativo y clarividente. En la lucha amorosa de la comunicación «existe una *solidaridad* sin par»; se trata de un combate en que las ganancias y las pérdidas son comunes, en que ninguno pretende la superioridad y victoria sobre el otro, sino que ambos descubren sus secretos. Es una lucha de dos existencias por la verdad, que, en lugar de separar, abre el camino hacia la verdadera vinculación. *c)* Tendencia hacia la *inmediatez* de un contacto que supere la simple simpatía y llegue a la unión íntima de amor. «El *amor* no es todavía la comunicación, sino su fuente, que por su virtud se aclara.» Pero «sin comunicación existencial, todo amor se hace problemático», porque el amor reclama «la unificación de la mutua copertenencia», una entrega mutua «con la voluntad de posesión, que quiere tener y defender por propio lo que al mismo tiempo quiere amar y respetar». La indestructibilidad de la realización del amor se da en una comunicación sin reservas que se compromete totalmente en una fidelidad definitiva. «Donde la comunicación se rompe definitivamente, cesa el amor, porque era una ilusión engañosa»[28].

Jaspers señala seguidamente «las *deficiencias en la comunicación*»

[27] *Filosofía* II c.3 p.451-455.
[28] Ibid., p.472-4. Cf. p.451-474. Jaspers observa que la comunicación, como la amistad, sólo puede dirigirse a unos pocos.

por la inexperiencia y orgullo juveniles, por el «silencio» calculado o pobreza de expresión e incapacidad de expresarse en la intimidad, por la «falta de dignidad» o consistencia de sí mismo, que puede llevar a situaciones indignas, audaces o reservadas y modos de conducta vergonzosa, y asimismo por excesiva soledad que desvincula del trato comunicativo. Y así puede llegarse a la *ruptura de la comunicación*, que tiene sus raíces en el mismo ser sí mismo, en sus angustias y soledades. «Yo rompo la comunicación conmigo antes de que la rompa con los otros.» Su causa principal reside, empero, en el *egoísmo*, que Jaspers llama «resistencia de la egoísta existencia empírica», una afirmación egoísta del propio vivir empírico, motivado muchas veces por los intereses del dinero y que conduce a conflictos extremos. La ruptura de la comunicación, por violenta que sea, debía ser *transitoria*, y puede de mil modos subsanarse. Sólo acontece la «imposibilidad de comunicación» en hombres petrificados en un mundo materializado, en aquellos apegados a unos principios morales rígidos que aplican en forma rectilínea, o «en el orgullo obstinado del hombre que sólo quiere ser él mismo y ahuyenta la comunicación» [29].

En su prolija descripción fenomenológico-existencial, que apenas puede reducirse a simples esquemas, Jaspers analiza luego las *situaciones comunicativas*, aquellas relaciones o vinculaciones sociológicas que son clima abonado para la comunicación. Son ante todo las relaciones de *mandar* y *servir*, todo ese conjunto de actividades, profesiones y estados en que se establece la relación de poder o superioridad y subordinación o dependencia. En ellas la comunicación se hace viva «cuando entran en juego, *desde ambos lados*, fuerzas espirituales», en un nivel de igual y amorosa comunicación; de lo contrario, se produce la desviación hacia una forma de dominio intransigente y de sumisión forzosa que anula la comunicación existencial. Luego viene el *trato social* de todo género, en que se entremezclan la sociabilidad y la comunicación. «Las formas de las convenciones sociales son necesarias también para la comunicación social en su desarrollo temporal», pues la sociabilidad es condición de la existencia empírica, la forma de contacto para fines comunes, para el mutuo auxilio, para el servicio remunerado. «Quien renuncia a la sociedad deja de existir.» Pero ese trato social ha de *humanizarse* siempre en mejores formas de cortesía y amabilidad, de tacto y mesura en toda la conducta, que son «un resultado valioso de la cultura». Por fin, la *discusión* teórica o en negocios prácticos, en un diálogo abierto y de lenguaje sereno, es un verdadero medio de comunicación, aunque aún no su realización. De él se distingue el *trato político*, que exige medios especiales de luchar en las negociaciones y que ha de tener por clima propio la *opinión pública* [30].

Y, por último, explica que la comunicación desempeña un papel importante en el filosofar, mediante la discusión filosófica, el preguntar y el responder y, sobre todo, el *diálogo*. «Puesto que la verdad filosófica tiene su origen y su realidad en la comunicación, parece obvio considerar el diálogo, en contraposición con el desarrollo dogmático, como la

[29] Ibid., p.494. Cf. p.475-494.
[30] Ibid., p.495-508.

forma adecuada de comunicación del filosofar... Platón sabía que la verdad sólo brilla entre amigos y en horas afortunadas.» Naturalmente, se trata de una filosofía abierta, cuya verdad se despliega en un proceso continuo de investigar, no de un sistema dogmático que se impone por la fuerza del razonamiento lógico. «No hay verdad absoluta como verdad objetiva.» El relativismo de la verdad es con frecuencia afirmado en la filosofía de Jaspers [31].

Historicidad.—No falta tampoco la especulación sobre la historicidad de la existencia lo mismo que en Heidegger, puesto que la concepción de ambos es tan cercana. La existencia es historia y ella misma es historicidad. Se refleja en la «conciencia histórica» *(geschichtlich)* del yo mismo, en cuanto que me encuentro «vinculado temporalmente a una sucesión irrepetible de mis situaciones y circunstancias dadas». Esta conciencia «histórica» se distingue del ser histórico de los objetos, de la sucesión de los acontecimientos objetivos y de la misma existencia empírica, que son conocidos por la conciencia histórica *(historisches Bewusstsein)* y constituyen el saber histórico, la historiografía. Cuando estos hechos históricos son poseídos y captados por mí, formando parte activa del proceso histórico de mi existir, entran a formar parte de mi historicidad existencial [32].

Pero, en realidad, la duplicidad de esta conciencia no es separación. La historicidad de la existencia sólo se realiza en la realidad temporal del existente empírico, más aún que la comunicación. Y la historicidad, como «manifestación de la existencia», se constituye en la unidad del ser existente en el tiempo y de la existencia. «Yo me sé en la conciencia histórica ligado originariamente a la existencia empírica, al mismo tiempo que me sé en ésta como manifestación de la posible existencia.» Y esta conciencia histórica «es la claridad de la historicidad fáctica de la existencia en el existente empírico». Si la existencia quisiera mantenerse libre de ese existente empírico como medio de manifestarse, «entonces se saldría del mundo y caería en el vacío».

Junto a este aserto principal de que la historicidad es la manifestación *(Erscheinung)* de la existencia, Jaspers pronuncia que tal historicidad «es para mí, en tanto que soy existencia temporal, la única manera en que me es accesible el *ser absoluto*», el cual, por tanto, sería esencialmente histórico. Y luego clarifica los rasgos fundamentales de la misma: *a)* La historicidad es «unidad de necesidad y libertad». Yo me siento predeterminado inexorablemente, y, por otra parte, me parece que soy originariamente libre. No hay necesidad sin libertad, la cual está,

[31] Ibid., p.508-21. Cf. p.512: «Es irremediable que la verdad filosófica se exprese en conceptos generales, pero la verdad de estos conceptos generales no existe por sí. Aunque no es una verdad relativa en el sentido de lo fútil, pero su manifestación intelectual objetiva es relativa. Por el hecho de que el ser no existe en absoluto como algo general, por el hecho de que no existe como objeto visible que se cierra en sí, sino que está desgarrado... por todo esto, *no puede haber verdad absoluta como verdad objetiva;* todo lo objetivo tiene que ser, por el contrario, relativo».

[32] Ibid., c.4 p.525-26. El traductor entrecomilla «conciencia histórica» e «historicidad» *(Geschichtlichkeit)* de la existencia, para distinguirlas de lo histórico *(das Historische)* y de la conciencia histórica de lo empírico como saber teórico. En realidad no se precisan, y nosotros suprimimos el entrecomillado, pues casi siempre se habla de la historicidad existencial.

por tanto, trabada y limitada. La conciencia histórica ha de asumir el respeto a la realidad y, a la vez, la «ilimitada disposición a penetrar de posibilidad todo lo real». *b)* La historicidad es «unidad de tiempo y eternidad». La existencia no es intemporalidad ni temporalidad como tales, sino la una en la otra. En el *instante* se manifiesta este carácter de la existencia, «como impleción temporal de lo presente, conteniendo el pasado y el futuro... El instante, como identidad de lo temporal y lo intemporal, es la profundización del momento fáctico como *presente eterno*». Esta eternidad no supone algo fuera de lo temporal. La paradoja de que el tiempo evanescente incluye en sí el ser de la eternidad «no significa que la eternidad esté también en otra parte que donde se aparece temporalmente», sino que el ser se aparece como decisión «y que lo decidido es eterno». *c)* Lo histórico es también *continuidad,* que se da en una serie encadenada de instantes en el curso del tiempo. La continuidad puede ser pensada «como el instante que se ha ampliado», pero la historicidad no es la duración indefinida, sino «verdadera duración entre el principio y el fin», sin que podamos penetrar en el origen del ser del mundo.

La historicidad puede también caracterizarse por la *fidelidad* y constancia a mi propia situación empírica, que se expresa en la fidelidad y respeto a los padres, antepasados y al propio país. Y asimismo por la *cotidianidad,* que en Jaspers no tiene sentido peyorativo, sino que lo cotidiano implica preparación y, después, ampliación de la existencia histórica. Por otra parte, Jaspers niega que lo histórico sea algo *irracional,* por el hecho de no captar lo general. Lo irracional es algo negativo. Y la existencia histórica, si bien no es objetivable en fórmulas generales, es una realidad positiva y lo auténticamente verdadero [33].

El origen y meta de la Historia es el otro tema histórico que ha tratado Jaspers en una obra posterior (1949) que lleva este título. Ya no se trata de un análisis filosófico de la historicidad, sino que la obra pretende ser una «filosofía de la historia universal» de altos vuelos, siguiendo el ejemplo de las grandes síntesis de San Agustín, Hegel y de las más recientes de Spengler, Toynbee y M. Weber, pero desarrollada en forma original y dentro de la línea de su pensamiento. Sólo una breve indicación de su contenido.

La obra se divide en tres partes, siguiendo los tres momentos del suceder histórico, pero mirados desde el presente. Porque el presente «está henchido del fondo histórico que en nosotros se actualiza»: es la primera parte, que trata de la historia del mundo hasta nuestros días. El presente, a su vez, «está penetrado por el futuro en él latente»: la segunda parte habla del presente y del futuro. Y, por fin, el presente «hinca su ancla en el eterno origen»: la tercera parte ha de dilucidar el sentido de la historia.

La estructura de la historia universal gira en torno a lo que llama Jaspers el *tiempo-eje*. Este, para la revelación cristiana, es la aparición de Jesucristo, que inicia la historia de la salvación, cuya preparación corría en toda la historia anterior. Pero lo que une a los hombres no

[33] Ibid., p.527-549.

es esta revelación, sino la experiencia. Según esto, establece Jaspers que «el eje de la historia universal parece situado hacia el año 500 antes de Cristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200». En ese tiempo se concentran hechos comunes que señalan la irrupción (*Durchbruch*) del pensamiento filosófico en el mundo y la *espiritualización* de la existencia: La aparición en China de Confucio y Laot-se, de los Upanischadas en la India, de Zaratustra en Persia, de los grandes profetas en Israel, y en Grecia de los filósofos Parménides, Heráclito, Platón y de Homero y los trágicos. «De lo que en el tiempo-eje aconteció y fue creado y pensado ha vivido la humanidad *hasta hoy*» [34].

Desde este principio que trasluce la unidad de la especie humana, se esbozan las edades de la Prehistoria, los grandes círculos de cultura y civilizaciones antiguas y el desarrollo posterior de los pueblos y las nacionalidades del Occidente en relación a ese tiempo-eje de la historia universal y sin tener en cuenta el mundo cristiano. En la segunda parte, la visión de la época moderna está centrada en la evolución de la ciencia y de la técnica, que producen la disolución de los valores tradicionales, hasta la creciente incredulidad y el nihilismo. Y la visión del futuro se caracteriza, según Jaspers, por las tendencias hacia la conquista de la *libertad* plena de los individuos y de los pueblos, sobre todo de la libertad *política* mediante la organización democrática de las naciones en una planificación económica regida por un socialismo moderado, porque Jaspers se muestra enemigo del colectivismo, sobre todo comunista. La humanidad debe superar la fase de los imperialismos y caminar hacia la «idea de la ordenación mundial», que elimine las guerras y violencias y asegure la *pax aeterna* en que los seres humanos desenvuelvan la existencia en la libertad.

Sobre el *sentido de la historia*, Jaspers señala el rasgo fundamental de la misma en la *transición* continua y dinámica hacia nuevas creaciones; las mismas instituciones religiosas, como la religión bíblica, habrán de rebasarse y transformarse en una «religión invisible o reino de los espíritus», porque la historia de la humanidad es un proceso vital. Señala como *metas* de este movimiento histórico «la civilización y humanización del hombre», siempre en continuo *progreso*; la *libertad*, que ha de alcanzarse en un proceso infinito; la creación del «tipo superior del hombre y del espíritu en la producción de la cultura», y, como hito final, «la revelación del Ser en el hombre, el descubrimiento del ser en su profundidad». Pero estas metas tienen como finalidad superior la unidad omnicomprensiva de la humanidad y de la historia. «La unidad de la historia como unificación de la humanidad nunca tendrá fin... El hombre recorre su camino en la historia, pero sin cerrarle jamás con una meta final realizada... Lo Uno es el punto de referencia infinitamente lejano, a la vez origen y meta; es lo Uno de la Trascendencia» [35]. El pensamiento de la unidad es fundamental en esta filosofía de la historia

[34] *Origen y meta de la Historia (Von Ursprung und Ziel der Geschichte)*, tr. esp. de F. VELA (Madrid 1953), Introd. p.3-27.

[35] Ibid., p.275-6, 283-84. Ibid., p.284: «Así la unidad más profunda se sublima en una religión invisible, en el reino de los espíritus que se encuentran y copertenecen, el escondido reino de la revelación del ser en la concordia de las almas».

de Jaspers, de matiz neoplatónico y que refleja bien su concepción de la existencia revelándose en el proceso del tiempo.

Existencia y libertad.—Jaspers es un apasionado de la libertad, la ha proclamado en todos los tonos y a ella apela casi en cada página de sus escritos. Ahora establece el análisis de la existencia como libertad, porque la existencia es libertad, «el ser sí mismo como libertad», según dice el título de la exposición. La existencia no es un *ser-así (Sosein),* sino un *poder-ser (Seinkönnen)*: yo no soy existencia, sino *existencia posible* (como siempre la llama), ya que no me poseo, sino que vengo a mí mismo a través de la continua decisión de mi libertad, me realizo por ella. Por eso añade que la libertad es un «concepto fundamental de la filosofía», constituyendo «lo primero y lo último de la aclaración de la existencia» [36].

Jaspers comienza por un análisis previo de la *voluntad,* porque «la libertad tiene existencia empírica como voluntad». Y hasta presenta breve descripción fenomenológica, o «desde el punto de vista empírico», de la misma, desde los movimientos reflejos del involuntario hasta los componentes del proceso del voluntario e involuntario, los efectos de la voluntad, las formas de la voluntad movida por la pasión o que actúa con arreglo a fines. Y plantea el problema de la libertad de la voluntad con las definiciones que se dan de la misma como libre albedrío, libertad de coacción exterior, falta de causa e independencia, etc. Todos éstos son conceptos psicológicos que afectan sólo a la voluntad fenoménica y no son respuesta a la pregunta por la libertad en sí, la cual consiste «en que se quiere a sí misma». La auténtica libertad está en la voluntad interior, más allá de la objetividad empírica, y «no es demostrable ni refutable. Así pensaba Kant, que la llamaba inconcebible». Por ello esta libertad se halla en un plano distinto de la cuestión del determinismo e indeterminismo, pues ambos «hacen a la libertad falsamente objetiva». Jaspers piensa aquí, bajo la inspiración de Kant, en una voluntad y libertad de orden nouménico o trascendental, al cual pertenecería la libertad existencial.

La influencia de Kant es aún más clara en la breve elucidación que añade de la *voluntad mala*. «Lo malo no es propio de ningún ser existente, de ninguna realidad empírica, sino que existe porque existe la libertad. Unicamente la voluntad es lo que puede ser *malo.*» «*Lo bueno y lo malo no se pueden definir por el contenido*... No hay obras que, como tales, sean buenas o malas, sino la voluntad, que, al querer algo, quiere o destruye el verdadero ser.» La voluntad no elige entre lo bueno y lo malo, sino que al elegir se hace buena o mala. La buena voluntad es el remontarse de la libertad al ser mismo en la existencia empírica. La mala voluntad es «la rebelión de la egoísta existencia empírica contra el posible ser sí mismo de la existencia». La forma ordinaria de lo malo es que lo bueno es querido bajo la condición de que sirva al propio ser empírico, donde falta la voluntad incondicionada [37]. Es el concepto kan-

[36] *Filosofía* II c.6 t.2 p.36-37.
[37] Ibid., c.5 t.2 p.27-29. Cf. p.5-32.

tiano de la voluntad que no se moraliza por el contenido material de los objetos, y que Jaspers radicaliza en su versión existencial.

La libertad es el ser de la existencia y la fuente de la misma. Es obvio que no necesita de demostración, porque escapa al saber objetivo y, además, está ya en la pregunta que hago respecto de ella; si no fuera libre, no me preguntaría respecto de ella. Tengo conciencia de la libertad en la elección «existencial», es decir, en la decisión de ser yo mismo. «Sólo en esta *elección* soy consciente de la libertad para mí, la cual es *libertad originaria,* porque sólo en ella me reconozco como mí mismo.» Aunque se presente como tal realidad originaria e incondicionada, sin embargo, únicamente es posible bajo ciertas condiciones. La primera es el *saber,* ya que sólo puedo elegir entre varias posibilidades que conozco; sin conocimiento no hay libertad. La segunda es el *albedrío (Wilkur),* ya que, entre los diversos impulsos psicológicos, la elección impone una decisión arbitraria, no forzosa ni de mero azar, sino coincidente con la espontaneidad de mi ser yo. La tercera es la *ley,* pues yo no decido con el saber del albedrío caprichosamente, sino conforme a una ley que reconozco como obligatoria. Pero las normas de esta ley no se me imponen por alguna autoridad, pues entonces me sometería a un extraño. «Yo experimento las normas como evidentemente válidas por el hecho de que son idénticas conmigo mismo»[38]. Al obedecer a esas normas y valoraciones particulares, en el fondo sólo me someto a mí mismo. Es la autonomía absoluta de la doctrina kantiana.

Aunque la libertad no se da sin conocimiento, sin arbitrio y sin ley, pero todos esos momentos «no parecen más que *supuesto* para que surja esta elección existencial, profundísima... Esta elección es la *resolución* de ser yo mismo en la existencia empírica». A la vista de todas las posibilidades examinadas por la reflexión, «se pronuncia la absoluta decisión de la existencia», que es inmediata no con la inmediatez de la existencia empírica, sino del auténtico ser sí mismo. «Resolución *(Entschluss)* y ser sí mismo son una misma cosa.» Y es resolución originariamente comunicativa, porque la elección de mí mismo es paralelamente *elección del otro,* «resolución incondicionada de comunicarme con aquel con el que me encuentro como a mí mismo»[39].

El principio y el fin del esclarecimiento de la conciencia sigue siendo que «la libertad no puede ser conocida ni pensada objetivamente en ninguna forma. Estoy cierto de ella para mí, no pensándola, sino al existir; no considerándola y preguntando por ella, sino al realizarla». Por eso las proposiciones en torno a ella son medios de comunicación indirectos. La libertad no es absoluta, sino que está vinculada a la *necesidad.* «Cuando, en el *yo elijo,* la conciencia del decidir capta la auténtica libertad, ésta no reside, sin embargo, en el albedrío de la elección, sino en aquella necesidad que se expresa como *yo quiero* en el sentido de *yo tengo que (ich muss).*» Y lo mismo la locución: *yo puedo, porque yo debo,* en el sentido de la libertad existencial, significa: *yo puedo, porque tengo que (muss).* Una libertad absoluta, desligada de la necesi-

[38] Ibid., p.37-38.
[39] Ibid., p.45-6, 54-56.

dad, es un puro fantasma. «La libertad existe en lo contradictorio como proceso»; es la unidad contradictoria del arbitrio y la necesidad. «Mientras que la libertad, en su ser empírico objetivo, puede aparecer como arbitrio, en su origen existencial se sabe justamente necesaria.» Jaspers habla de continuo de la «existencia posible», pero su categoría de la posibilidad equivale en el fondo a imposibilidad, como en Heidegger. La posibilidad de ser, de obrar, de querer es en realidad *imposibilidad* de obrar, de elegir de manera distinta de como uno es, de oponerse a las condiciones de la situación que nos constituye. La libertad se convierte en una *necesidad* que se hace consciente y que es aceptada como tal: «el hombre elige aquello que es necesario».

De ahí que en la raíz de la libertad se encuentra *la culpa*. «Por el hecho de que me sé libre, me reconozco culpable (*schuldig*)», respondo y tomo sobre mí todo lo que hago. La culpa está en la experiencia de «la limitación de mi libertad, la cual yo, a la vez que mi propio obrar con limitación, reconozco como culpa. Yo tomo sobre mí lo que, según todo mi saber, no habría podido evitar». Se trata, como en Heidegger, de una culpabilidad existencial, inherente a la aceptación de la existencia. Tal culpa originaria e inevitable es el fundamento de toda culpa particular. Pero esta culpa no es algo ajeno a la libertad; se da dentro de mi libertad y por el hecho de ser yo libre, pues mediante la decisión de mi existir desemboco en la culpa[40]. Es la misma noción que va a explayar luego como situación-límite. Esta categoría de Kierkegaard ha sido de nuevo secularizada.

Existencia y situaciones-límites.—La especulación acerca de la situación y del hombre en situación es típica de Jaspers, que habla de ella con gran frecuencia, y ya en la *Psicología de las concepciones del mundo* ofreció un esbozo de su teoría. Aquí presenta larga reflexión sobre el tema dentro de su dialéctica de la existencia.

El hombre siempre está en *situación*. La situación para el hombre es toda la realidad circundante, el conjunto de condiciones y circunstancias que rodean su vida y que significan «limitación o margen de acción». Las situaciones de mi existencia empírica son no solamente las espaciales y físicas, sino también las psíquicas y sociológicas: el lugar de nacimiento, familia, patria, situaciones generales y particulares cuyo conjunto forman la determinación de mi situación peculiar, única e irrepetible. Son una realidad natural con un «sentido» para un sujeto, en cuanto que significan ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento para la realización de su existencia; es la cate-

[40] Ibid., p.56-58. Cf. p.57: «Mi culpa es, en el seno de mi libertad, una culpa determinada en cada caso y, por tanto, algo que yo intento que no caiga sobre mí. Pero mi culpa es, por virtud de mi estado de libertad, la culpa indefinible, fundamento de toda culpa particular en tanto ésta es irremediable. Mientras que yo, por ser libre, lucho contra mi culpabilidad, yo soy culpable a causa de mi libertad. Pero a esta culpa no me puedo sustraer sin contraer la culpa de negar mi libertad misma».

goría similar a «ser en el mundo» de Heidegger. El mismo yo, por la libertad, escoge su misma situación en el mundo, situación históricamente determinada y particular; y su elección constitutiva no es más que el autoconstituirse en esa situación, una elección que, radicando en una situación determinada, no puede escoger sino lo que *ya ha sido* constituido en una situación.

Las situaciones son modificables. Pueden desaparecer unas y venir otras distintas; o puede el hombre producir *nuevas* situaciones o actuar en ellas mediante acciones técnicas, jurídicas o políticas. Pero «yo no puedo salir nunca de una situación sin entrar inmediatamente en otra. Yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir el estar en situación». Las situaciones creadas por mí en las consecuencias de la acción son dadas ya entonces.

Aparte de estas situaciones generales o particulares, que pueden modificarse o cambiarse, hay otras situaciones que no se modifican nunca esencialmente y de las que nadie puede evadirse. Tales son las que llama Jaspers *situaciones-límite (Grenzsituationen)*. «Estas situaciones *no cambian*, salvo en su modo de manifestarse. Referidas a la existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son *opacas* a la mirada; en nuestra existencia ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un grupo con el que tropezamos y ante el que fracasamos.» *Límite* entonces expresa que «hay otra cosa, pero que esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica». Esta, al no poder esclarecerlas, se abate y desampara; no puede hacer más que eludir tales situaciones-límite, entregándose al gozo o al dolor del propio existir, o al fin resignarse. Mas la «existencia» reacciona ante ellas con una actividad distinta: «llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones-límite con los ojos bien abiertos... Como realidades sólo pueden ser sentidas por la existencia. Experimentar las situaciones-límite y existir son una misma cosa»; es decir, yo, como existente, no llego a mí mismo más que en las situaciones-límite. La aclaración de la existencia sucede entonces en el percatarse o descubrirse a sí mismo, en virtud de un *salto* en sucesivos grados desde el existir empírico a la existencia encerrada germinalmente, a lo que se esclarece a sí mismo como posibilidad y, en definitiva, «a la existencia real en las situaciones-límite». «Yo digo *yo mismo* en un sentido nuevo» [41].

Tras estos y otros oscuros esfuerzos de reflexión existen-

[41] Ibid., c.7 p.65-71.

cial se propone la *sistemática* de las situaciones-límite, o su enumeración. La primera situación-límite fundamental es que «yo, como ser empírico, estoy siempre en *una determinada situación* y, como tal, no soy el conjunto de mis posibilidades». La situación en que está puesto cada uno siempre limita sus posibilidades de existir o realizarse. Es la situación básica que el yo por su libertad decide aceptar y apropiársela. Las otras son las cuatro situaciones-límite que afectan a todos en su historicidad: *la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa*. En ellas se patentiza «el problematismo del ser del mundo y de mi ser en él»[42].

La consideración sobre la *muerte* no aclara mucho el sentido de tan terrible evento, puesto que Jaspers rechaza las pruebas de la inmortalidad del alma y más tarde declara que el filósofo vive «sin el recurso de una seguridad religiosa» y debe combatir toda la vida esta posibilidad que le ofrece la religión[43]. Somos sencillamente un «ser para la muerte». Las actitudes de la existencia empírica ante ella: de angustia y desesperación, de arrojo y valentía, de simpre serenidad estoica o de entrega a goces fugaces, no podrán aplacar «la ilimitada voluntad de vivir». Para la existencia, en cambio, afirma Jaspers que el hecho de la desaparición es inherente a ella. «Si no hubiera desaparición, yo sería, como ser, la duración sin término y no existiría», pues para mí «lo absolutamente importante es la realización y decisión en el tiempo». Expresión banal y sin sentido, lo mismo que la recomendación a aprehender la muerte «con íntima apropiación» y ver en ella «el necesario límite del posible cumplimiento» de la existencia.

El sufrimiento, como situación-límite, es el soportar el cúmulo de todos los males que al hombre sobrevienen sin poder sustraerse a ellos. El hombre, al no poder eludirlos, despierta así a la existencia. «Si no hubiera *más que felicidad* de la existencia empírica, entonces la posible existencia quedaría como dormida», pues la pura felicidad es vacía y parece amenazar el verdadero ser. En cambio, «el sufrimiento, vinculado en el origen, cobra un sentido no concebido, puesto que está ahincado en lo absoluto».

La lucha, asimismo, está vinculada a la existencia como situación-límite, aunque el hombre la produzca activamente. Jaspers sostiene que la lucha es inherente al existir humano, inseparable de él: *Una lucha por la existencia* empírica, para persistir en la vida económica y social y obtener los medios de

[42] Ibid., p.78.
[43] Ibid., c.7,2.º p.96. Cf. p.91-101, 119; c.8: *La conciencia moral* p.153.

vida, que es siempre *violenta;* y la *lucha amorosa* en la comunicación con los otros que se desarrolla en la discusión, o en la defensa de los derechos. Esta «lucha en el amor» y humanizada debe rechazar la violencia; tal comunicación combativa se ha de realizar «por la fuerza racional de los argumentos». Pues bien, en tal lucha surge la tendencia hacia las soluciones, «en contraste con las cuales se aclara la verdadera situación-límite en la que sigo existiendo históricamente sin solución conocida». *De la ausencia de la lucha* «se origina el vacío de la existencia» en las relaciones comunicativas.

La culpa, por fin, es inherente a la existencia y situación-límite porque es inevitable, en el sentido ya dicho. Es decir, «por virtud de la más profunda decisión en la realidad del existir, incurro en una culpa objetivamente inaprehensible». El hombre trata de evadirse de esta situación-límite en que se considera responsable de su acción—y la responsabilidad significa la disposición a tomar la culpa sobre sí—con el optimismo de una vida posible sin culpa o en que puede expiar la culpa singular para limpiarse de ella. Pero «la pureza del alma es la verdad de la existencia, que tiene que realizar la impureza en la realidad empírica para, sintiéndose siempre culpable, concebir la realización de la pureza como tarea infinita en la tensión de la vida temporal» [44].

Las situaciones-límite muestran, pues, «la estructura antinómica de la existencia empírica como un tejido de conflictos y contradicciones en que se manifiesta su historicidad y contingencia radical. De este modo, el yo se encuentra en un destino que no puede cambiar y su condición se hace trágica. Un solo camino se abre ante él: el *amor fati* de Nietzsche y los estoicos, una fatalidad tejida de *azar* y de *suerte.* Al asumir las situaciones-límite, escogiéndolas libremente, el yo las supera de algún modo y se realiza. «Yo amo el *destino,* no meramente como algo exterior, sino como mío, en el *amor fati.* Yo lo amo como me amo, porque solamente en él cobro la certidumbre existencial de mí mismo» [45].

El discurso existencial de Jaspers se alarga todavía en cuatro capítulos (t.2 p.131-349) de interminables reflexiones sobre todo tipo de temas: «La conciencia absoluta (c.8), «Acciones incondicionadas» (c.9), «Polaridad de subjetividad y objetividad» (c.10), «Formas de objetividad» (c.11), «La existencia entre las existencias» (c.12). No suelen tenerse en cuenta estos agudos análisis por su carácter reiterativo y no entrar en la

[44] Ibid., p.119. Cf. p.101-122.
[45] Ibid., p.86-87. Cf. p.123-130.

sistematización principal. Jaspers parece aspirar a una «Enciclopedia» a estilo de Hegel, pretendiendo abarcar desde su constante perspectiva del doble modo de existencia todos los problemas. Así, sobre la *conciencia* absoluta, aparte de la cuestión de las formas de conciencia y la conciencia moral [46], esboza un análisis de las pasiones o de la vida emocional, incluyendo la angustia. Sobre las *formas de objetividad* ofrece breve resumen sobre los fundamentos de la ética, la propiedad, la filosofía del Estado, del derecho y de la historia. Y los temas de la existencia como existiendo en la escisión de subjetividad y objetividad y en la relación a ambos, así como de la existencia en comunicación con las otras existencias, son constantes de su filosofar.

Metafíca. La Trascendencia.—La tercera parte o libro de la *Filosofía* se titula *Metafísica,* y constituye un tratado o investigación de lo que Jaspers llama la *Trascendencia*. Nuestro filósofo comienza de nuevo por «la pregunta incesante del filosofar: qué es el *ser*». En las categorías científicas y lógicas se nos dan modos determinados de ser: es el ser *como ser conocido* y pensado que se hace objetivo en sus ramificaciones y en su multiplicidad. Pero el ser como conocido siempre comporta «lo desconocido en su límite». Ambos, lo conocido junto con lo desconocido que comporta, «como ser del mundo, tampoco agotan el ser».

Por otra parte, «la orientación filosófica del mundo mostró que el mundo no tiene fundamento en sí, pues se patentiza como un mundo que no se cierra» ni se basta a sí mismo. Y además, el ser del mundo aparece como desgarramiento *(Zerrissenheit)* del ser, un ser escindido en multiplicidad de formas que no abarcan la totalidad del ser. «Si pretendo concebir el ser como ser, fracaso inexorablemente». Desde el ser del mundo vengo a mí mismo como posible existencia, que se realiza por la libertad. «Pero tampoco este ser es el ser con el que todo se agotaría. No sólo es juntamente y por virtud de otro ser, sino que está referido *(bezogen)* a un ser que no es existencia, sino su *trascendencia*». De ahí que esta existencia es

[46] Ibid., c.8 p.150-155. La conciencia moral, como conciencia existencial, es incondicionada y original, no debe estar sometida a ningún mandato absoluto exterior ni a leyes generales, propias de «la conciencia general» empírica. Y, sobre todo, Jaspers rechaza con fuerza el sentido de la conciencia como la voz *de Dios* «Toda relación con Dios que no se realice al mismo tiempo como comunicación existencial... es una traición a la existencia». Es rechazada igualmente la «obediencia a una autoridad religiosa», la conciencia moral no mueve a la obediencia, salvo en casos particulares y en el orden del mundo. Jaspers se presenta, pues, como defensor de la moral autónoma e iniciador de una absoluta «moral de la situación». Defiende además el suicidio como legítimo «El suicidio puede ser el acto de la suma autonomía de quien está en posesión de completa independencia»; y es equivalente a la evasión o huida del mundo en la vida religiosa (ibid., c.9 p.200-208).

afectada por el ser y *busca el ser*. Ella misma «no puede afirmar de sí ni la finitud, ni la infinitud, ni ambas». Mas, en razón de su *insuficiencia* insuperable, la existencia no se realiza más que en relación con la trascendencia y en la búsqueda de la trascendencia. «La existencia no existe más que referida a la trascendencia, o no existe en absoluto.»

Tenemos así que «la pregunta por el ser» se trueca en la búsqueda de la trascendencia a través de la existencia «que busca el ser». «Las formas de esa busca del ser, partiendo de la posible existencia, son los caminos que llevan a la *trascendencia*. Su esclarecimiento es la *metafísica* filosófica» [47]. Pero ¿dónde encontrar la trascendencia y cuál es su realidad? Sin duda, el ser de la trascendencia es el ser verdadero y absoluto; pero «no está ahí como realidad empírica, ni es la presencia de mi libertad como tal, ni existe en los modos de ser que yo pienso articulados objetivamente», aunque su realidad esté vinculada al orden empírico. Es «una realidad en el sentido de límite de la realidad empírica». Sólo «a la existencia se la hace sensible el ser real de la trascendencia en el *límite* de la realidad empírica». Su absoluta realidad me es trascendente, pero «en la inmanencia de la existencia puedo experimentar los límites en que me es presente».

Podría entonces deducirse, si esta realidad trascendente no se presenta como empírica ni es existencia, que será una realidad *ultramundana*. «La metafísica sería el conocimiento de un más allá, el cual existiría inaccesible en algún otro lado sobre el mundo real.» Sin embargo, no es así. «Esta duplicación del mundo es engañosa.» No hace sino trasladar a ese otro mundo cosas y sucesos que hay en éste, desfigurados por la fantasía. «La trascendencia sólo es real para nosotros en tanto que *presencia en el tiempo y en la historicidad de la existencia*» [48].

En cuanto a su conocimiento, la trascendencia es inaccesible a toda objetividad metafísica, y no ingresa de modo alguno en los pensamientos metafísicos que se sirven de lo general. Es algo que carece en absoluto del carácter de objeto y hasta es incomunicable por la vía del pensar lógico. La metafísica que se ocupa de ella no puede emplear sino *símbolos*, pues «el símbolo metafísico es la objetivación de algo en sí inobjetivo», apto para significar la referencia a lo trascendente en el límite, en la desaparición del objeto y por el cual la existencia se asoma a la profundidad del ser». En cambio, en el ámbito de la objetividad metafísica, «la mitología, la teología y la fi-

[47] *Filosofía* III: *Metafísica* c.1, tr. cit., t.II p.356-360.
[48] Ibid., p.363, 373.

losofía pretenden expresar explícita y objetivamente el ser de la trascendencia», y presentarlo cada una de distinto modo. Pero estas tres esferas en que toma forma la objetividad metafísica se acercan y se penetran para rechazarse en continua tensión y hostilidad, y el pensamiento lógico se desmorona como conocimiento [49].

El método de la metafísica para captar la trascendencia no podrá ser el de la metafísica antigua (llamada aquí *profética*), que en otras situaciones históricas pudo ser creadora y «expresión de la experiencia de la trascendencia», pero que ahora se halla anquilosada en fórmulas externas y esquemas del mundo y abandona la existencia; ni menos el de «la investigación científica del ser de la trascendencia», porque las ciencias se limitan a la orientación del mundo en hipótesis empíricas que no patentizan la trascendencia. Debe, en cambio, ser el de «una metafísica apropiadora que busca la trascendencia por el camino de la libertad». Por su parte, Jaspers ha excogitado tres vías metódicas dentro de la misma: La del *trascender formal*, que abre el camino a la trascendencia; la de *referencias existenciales*, que procede a través de la aclaración de la trascendencia; la *lectura del escrito cifrado*, que enuncia ya la trascendencia. Ante todo, breve indicación de los dos primeros caminos.

El camino del *trascender formal (das formale Transzendieren)* se refiere a rebasar todas las categorías del pensamiento objetivo. Las formas generales de lo pensable son las categorías. Si a través de las categorías se piensa el ser en sí absoluto, se le convierte en un objeto determinado en el mundo, como un ser particular que ya no es el absoluto. «Todo lo pensable es rechazado por la trascendencia como sin valor. La trascendencia no puede ser determinada por ningún predicado, ni representada como un objeto, ni pensada en ninguna conclusión.» El pensamiento, por tanto, no puede asir la trascendencia como pensada, sino que tiene que volver a anular en el pensamiento lo pensado. Al anularse a sí mismo, puede realizar su último paso trascendente, llegando sólo a esto: «Se puede pensar que hay lo que no se puede pensar». Esto significa el *trascender de lo pensable a lo impensable*. Y Jaspers pasa revista, en prolijo examen, a todas las categorías kantianas, tanto las de carácter lógico como las de realidad, para concluir que ninguna de ellas

[49] Ibid., p.370-381. Cf. p.382: «Esta lucha cesa y deja tras sí la paz sepulcral de la falta de libertad cuando el hombre vuelve a caer en el paganismo supersticioso de la materialización teosófica o en la teología fijada dogmáticamente de una Iglesia, o bien en la filosofía puramente racional, la cual pretende procurarse, mediante el saber, una certidumbre del auténtico ser».

es aplicable al pensar de la trascendencia: ésta no es ni cantidad ni calidad, ni relación ni fundamento, ni una ni múltiple, ni tiempo o espacio, ni sustancia, vida, alma, ni siquiera existencia y libertad, pues a todas ellas trasciende. Las categorías sólo pueden ser utilizadas para decir lo que la trascendencia no es. La trascendencia que aparece en el origen de la cadena de realidad empírica queda de este modo sin determinación, y, sin embargo, «está presente en el pensamiento en el sentido de *que* ella es y no de lo *qué* es. De este ser no se puede enunciar más que la proposición tautológica: que *es lo que es,* según la fórmula de Plotino y la expresada por el «judío del Antiguo Testamento: *yo soy el que soy»* [50].

El segundo camino es el de las *referencias existenciales (existentielle Bezüge),* modalidades varias de la relación de la existencia que en la situación-límite se dirige hacia la trascendencia. Son «actitudes» diversas de la misma que se presentan en forma de *antinomias,* de conflicto y lucha entre las opuestas tendencias en las que la existencia se sitúa, partiendo de la realidad problemática, respecto de la trascendencia, tensión que impulsa hacia una aclaración imposible de la verdad de su ser absoluto. En su descriptiva, un tanto literaria, se trasluce la inspiración remota de las «figuras de la conciencia» de la *Fenomenología* de Hegel (a quien aludía antes). Son enumeradas cuatro parejas: *Pertinacia* y *entrega* o *abandono, caída* y *ascensión, la ley del día y la pasión de la noche,* la *riqueza de lo múltiple y de lo Uno.*

La *pertinacia* o desafío y la *entrega* o abandono *(Trotz und Hingabe)* expresan la doble actitud antitética del existente humano en su tensión para descubrir la oculta trascendencia, simbolizadas en el mito de Prometeo, que primero desafía a Zeus y luego se abandona en la impotencia. Si una actitud niega la dicha, la otra se entrega a sus goces engañosos; si la una trata de «fundamentar la teodicea» justificando los males, la culpa y la lucha en el mundo, el abandono renuncia al saber, pero al resignarse como confianza activa percibe en el no-saber la trascendencia. La tensión no se resuelve a causa de la ocultación de la divinidad, y el desafío se torna en rebelión titánica y negación de Dios.

Similar es la antinomia de la *caída* y la *ascensión (Abfall und Aufstieg),* representadas por el genio y el demonio. Este es como una potencia antidivina, que en su oscuridad no tolera ninguna determinación; no es el mal, sino la imposibilidad

[50] Ibid., c.2 p.426. Cf. p.386-426.

invisible en el camino promovido por el genio. Tal es también la doble actitud de tensión de la existencia, que en la caída se enfrenta ante la muerte como ante la nada, y en la ascensión se aferra a la voluntad de vivir y a la creencia en la inmortalidad. «La intención va dirigida hacia el verdadero ser que está a la vista: en la ascensión, como cifra de la perfección final; en la caída, como cifra de la aniquilación total» [51].

Se ha hecho más conocida la tercera antinomia, llamada *la ley del día y la pasión de la noche (das Gesetz des Tages und die Leidenschaft zur Nacht),* que representan la existencia referida a dos potencias, entre dos tendencias opuestas: *la ley divina,* que ordena nuestra realidad empírica, impone la legalidad, exige claridad y lealtad, vincula a la razón. *La pasión de la noche* es un impulso a arruinarse en el mundo; quebranta todo orden, se precipita en la oscuridad, «en el abismo sin tiempo de la nada que lo atrae»; para ella no existen deberes ni finalidades. La pasión es oscuridad, se asienta en la vinculación terrena, en lo materno, en la raza; el erotismo nocturno sin frenos ni trabas es su expresión. Como el día y la noche se conectan entre sí, también ambas tendencias están en relación mutua. Pero «en ninguna existencia se realiza la síntesis de los dos mundos», pues los dos constituyen una polaridad que nunca se aclara; el uno se enciende en el otro. Así, en la objetivación especulativa, la tensión se da entre el politeísmo de los dioses míticos de la noche, el dualismo de la trascendencia y un monoteísmo del Dios «que me creó en su cólera. Pero esta idea se destruye por sí misma» [52].

La cuarta referencia, *la riqueza de lo múltiple y de lo Uno (das Reichtum des Vielen und das Eine)* constituye una especulación de neta inspiración neoplatónica sobre este eterno dilema. «En la aclaración de la existencia sentimos la incondicionalidad por virtud de la identidad del ser sí mismo con lo Uno. Sólo donde para mí hay lo Uno, soy propiamente yo mismo...; el Uno sustancial es la manifestación de la incondicionalidad para un ser en mismidad.» Pero, a la vez, la experiencia me certifica de la multiplicidad de los seres empíricos. La totalidad de lo múltiple debe ser abarcada también en la Unidad omnicomprensiva. Jaspers se siente atraído por el resplandor de lo Uno, «en que se manifiesta a la existencia la divinidad única». Pero a la vez niega la aplicabilidad de la unidad y de la multiplicidad numérica a la divinidad, lo mismo que cualquier otra unidad y multiplicidad conocidas de nosotros. La trascenden-

[51] Ibid., c.3 p.464. Cf. p.429-465.
[52] Ibid., p.479. Cf. p.465-479.

cia es lo Uno, pero tanto el monoteísmo como el politeísmo son igualmente insuficientes. Ni siquiera puede atribuirse a Dios personalidad, que se da únicamente frente a otras pesonalidades, y la divinidad no puede tener iguales. El Dios único en tres personas de la doctrina cristiana de la Trinidad es una representación mítica y contiene un pensamiento «absurdo»; la divinidad es impensable, y sólo en la relación existencial se tiene la experiencia de la trascendencia. Jaspers se acerca a la concepción de Plotino de lo Uno absoluto e indefinible, a la vez unidad y multiplicidad, lejanía inaccesible y proximidad presente en la existencia, «que es como *límite* y es absoluta sólo como lo *Uno*» [53].

La lectura de las cifras y el fracaso.—La *Filosofía* termina con otro extenso capítulo que expone una nueva vía o método de acercamiento a la trascendencia sin poder nunca ser captada, ya que permanece siempre oculta. Es la teoría de las cifras o «lectura del escrito cifrado» *(Lesen der Chiffreschrift).* La cifra *(Chiffre)* «es el ser que trae a presencia la trascendencia, sin que para ello ésta tenga que convertirse en un ser objeto ni la existencia en un ser sujeto». Jaspers habla de la *trascendencia inmanente,* necesaria para experimentar el verdadero ser. Nunca podremos captar otra cosa que el ser-ahí y el ser-yo. Estas dos esferas pueden reunirse bajo el concepto de «inmanencia». Mas no estamos del todo encerrados en ella, pues si percibimos los límites de nuestra esfera, por el mismo hecho la superamos. Es la función propia del *límite,* que, siendo aún inmanente, muestra ya la trascendencia. Estos *límites* son las *cifras* de la trascendencia. «Si el ser de la trascendencia se hace presente a la existencia, no es como él mismo..., sino como *cifra,* y aun así no como objeto, sino superando toda objetividad. La trascendencia inmanente es la inmanencia que inmediatamente se desvanece; es la trascendencia que en la realidad empírica se ha hecho *lenguaje en tanto que cifra»* [54].

La cifra parece ser, por tanto, todo lo que en la realidad captada por la existencia hace referencia a la trascendencia, un *lenguaje cifrado* o enigmático de la misma. Por eso comienza

[53] Ibid., p.480-491. Cf. p.484: «En esta unidad no se muestra ya la trascendencia a la que estoy referido por irresolubles antinomias en el desafío y el abandono, en la caída y la ascensión, en la ley del día y la pasión de la noche. La trascendencia como unidad no se nos puede manifestar en una unidad insuficiente, como la unidad que nosotros podemos tener. La personalidad es sólo el mínimo que tendría que atribuirse a la divinidad como unidad. Mas la personalidad no existe más que con otra personalidad, pero la divinidad no existe en sus iguales..., la trascendencia no es personalidad». Sobre la Trinidad, p.489. Más duramente aún, c.4 p.537: «Aunque esta representación mítica de una divinidad personal puede como cifra actualizarse, la auténtica conciencia de la trascendencia *se resiste en absoluto a pensar a Dios como personalidad*».
[54] Ibid., c.4 p.505.

Jaspers hablando de un triple *lenguaje de la trascendencia.* El primero e inmediato lenguaje es el de la realidad empírica. «El ser se experimenta en las cifras de la existencia empírica.» Consiste en percibir una realidad cualquiera como una apariencia del ser en sí. No es una intuición del ser, sino la intuición de que el objeto no es el ser, que sólo es una *apariencia;* esto basta para que remita al ser. Jaspers habla entonces de una *experiencia metafísica,* cuando la experiencia de la realidad empírica se torna transparente y henchida de ser, y de este modo se convierte en cifra. Así, la experiencia de la Naturaleza se convierte en lectura del escrito cifrado cuanto más claramente se la percibe «en el presente de la realidad del mundo». El *segundo lenguaje,* de la transmisión, es el de los mitos religiosos. Son desechados como revelaciones del más allá, pero se reintegran como figuras objetivadas o símbolos de la trascendencia. El tercero es el *lenguaje especulativo* de los sistemas metafísicos. También son condenados como un saber total, pero permanecen como «escrito cifrado originario que piensa la trascendencia por *analogía* con la existencia empírica del mundo que le es presente; tales formas de pensamiento analógico nada valen como objetividades, pero sí como símbolos ideales "en lenguaje transmisible", de los que hablará extensamente» [55].

Las cifras forman parte de un *simbolismo* especial, inconsciente, distinto del simbolismo general de signos, metáforas, comparaciones y representaciones que implican relación significativa a cosas en él mostradas. «En el escrito cifrado es imposible separar el símbolo de lo que simboliza. Hace presente la trascendencia, pero *no es interpretable.*» El simbolismo consciente se hace claro mediante la interpretación, pero el inconsciente del escrito cifrado «no es afectado por la interpretación». A diferencia de aquel simbolismo interpretable por ser objetivo y su sentido resoluble, «el símbolo como cifra de la trascendencia es *intuible,* que no deja separar el signo y el significado». La cifra «siempre puede ser leída de otra manera». Por eso conserva «una permanente ambigüedad», y existe «donde la libertad hace presente en ella la trascendencia». De ahí que «la infinita equivocidad de todas las cifras se patentiza como su modo de ser en la existencia empírica temporal». Y «el lugar de la lectura de las cifras es la existencia», pues esta lectura sólo es posible por mi ser mismo. Yo leo el escrito cifrado «en mi acción interior», que sólo me habla «cuando estoy dispuesto para él» y cuando, «en la lectura de la cifra de la tras-

[55] Ibid., p.497-504.

cendencia, yo aprehendo un ser al que escucho en cuanto *lucho* por él». En esta aprehensión de los símbolos no cabe un conocimiento por conceptos, sino que interviene la fantasía; «tan sólo por medio de la *fantasía* leo el ser en la realidad empírica»[56].

El mundo de las cifras es universal. «No hay nada que no pueda ser cifra. Toda realidad empírica vibra y habla vagamente, parece expresar algo», si bien la expresión no es cifra todavía, sino que «permite rozar la trascendencia a través de la cifra cuando lo incomprensible se torna transparente». Una vez más pasa Jaspers larga revista a las distintas realidades del mundo, del espacio, la historia, la conciencia, intentando mostrar cómo se da en ellas el carácter de cifra. Sobre todo *la naturaleza,* como una totalidad y en sus diferentes estratos de ser, por su vinculación a la conciencia del hombre, habla el lenguaje mudo de la trascendencia «como la cifra de su profundidad», puesto que es «la pura autopresencia de la trascendencia en la inmanencia». En la naturaleza, «el fundamento de la naturaleza misma se piensa, mirando hacia atrás, como la profundidad inaccesible de la trascendencia, por la cual la realidad empírica como naturaleza es primero posible y después se hace real. En la naturaleza se ve, mirando hacia adelante, el germen de lo que saldrá en ella como *espíritu*... La naturaleza es el fundamento del espíritu... En la cifra de la naturaleza como espíritu germinante aparece ya como realidad exenta de conciencia lo que más tarde se torna libertad de la existencia en el ámbito del espíritu»[57]. Nuestro filósofo acumula aquí expresiones de claro sabor panteísta.

Pero la cifra por excelencia es *el hombre,* la existencia, puesto que es ya trascendente al mundo. El es el que puede leer en las cosas tal lenguaje cifrado, no por la ciencia ni por una ilusoria explicación metafísica del mundo, sino cuando mira la realidad a través de sí mismo como cifra. «Lo que la cifra es y cómo, no lo decide ninguna ciencia, sino la existencia.» Ya como conciencia general que contempla el orden, la regla y la legalidad del mundo entero percibe tal escrito cifrado: «que la realidad empírica sea así, que en ella haya orden y justamente este orden, es cifra de la trascendencia». El hombre es además tal cifra como unidad con la totalidad del mundo. «Por el hecho de que el hombre es naturaleza, conciencia, historia y existencia, el ser del hombre es conjunción de toda la realidad empírica... El mundo y la trascendencia se entrelazan en

[56] Ibid., p.510-522.
[57] Ibid., p.553-4. Cf. p.543-560.

él, que está en el límite de los dos como existencia»[58]. Pero, de manera especial, el hombre es cifra de la trascendencia por la *libertad,* que se hace tal como «autonomía que no se ha creado a sí misma», y porque la trascendencia es el término hacia el cual se dirige en todos sus actos, pues al intentar el hombre realizarse plenamente, se orienta hacia la trascendencia y la percibe como la plenitud del ser que él no es.

El arte es el lenguaje en que se vierte la lectura de las cifras y el órgano de la transmisión, la cual «se hace mediante la intuición sensible como tal y no por pensamientos especulativos». En el arte, «la cifra se hace intuición como visión trascendente o se hace visible en la realidad en cuanto tal, como trascendencia inmanente». Aquí Jaspers traza un ligero esbozo de teoría de las diversas artes, dando así, como Heidegger, lugar privilegiado a lo poético como medio de pensar y expresar el ser[59]. Pero también vuelve a los sistemas metafísicos (siempre condenados en cuanto conocimiento objetivo válido), como «lectura especulativa del escrito cifrado». En primer lugar se ocupa de las «pruebas de Dios» de la metafísica clásica, resumiendo las formas del argumento ontológico siguiendo a Kant. Estas pruebas, «que corren desde milenios, fracasan todas, pues la trascendencia no existe en general, sino sólo en cifra histórica para la existencia». Son engañosas como cercioración racional objetiva, pues se reducen a «círculos tautológicos y con objetos lógicamente imposibles». Pero tienen su valor como manifestación de una certeza existencial del ser, como «cifras del que así piensa», como «un medio de aclarar y robustecer la presencia íntima de la trascendencia». De igual suerte pasa Jaspers larga revista a otros sistemas filosóficos: la concepción de la realidad empírica como devenir, la especulación histórica, el idealismo y el positivismo. Como saber «impositivo» o de verdad objetiva, son puro pensamiento formal vacío. Pero conservan valor como otras tantas cifras especulativas de la trascendencia, de la presencia del ser. Y, en definitiva, «el que haya en general cifra es para nosotros idéntico con que hay en general trascendencia»[60].

Y, por fin, *el fracaso (das Scheitern)* es la cifra decisiva y

[58] Ibid., p.545, 561-63. Cf. p.563: «El hombre se aproxima a la menor distancia de la trascendencia cuando la mira a través de sí mismo como cifra; el que haya sido creado a imagen de Dios es la expresión *mítica* de esto». El lenguaje jaspersiano ha cambiado bastante en este final de la obra. Habla ya del hombre, y no sólo de la «existencia».

[59] Ibid., p.569-576.

[60] Ibid., p.585. Y como resultado final se da una «definición» más completa de la cifra: «La cifra es para la conciencia existencial la única forma en que la trascendencia se le aparece, el signo de que para la existencia la trascendencia está oculta, ciertamente, pero no desvanecida» (ibid.). Cf. p.579-599.

última, la que da valor y sentido a todas las demás, ya que una cifra es esencialmente límite y la trascendencia se esconde siempre más allá. Jaspers traza primero un cuadro sombrío del «fracaso fáctico» y de la universalidad del mismo. Todo fracasa, todo se derrumba y se hunde. «Toda configuración en el mundo de los cuerpos, desde las materias orgánicas e inorgánicas hasta los soles, es inconsistente.» A todo ser viviente le sobreviene la muerte. Y el mismo hombre «experimenta como vida y en su *historia* que todo llega a su término: las obras desaparecen, las posibilidades intelectuales se agotan, las formas de la vida espiritual se extinguen. Todo cuanto ha sido grande es aniquilado», todo sucumbe a las fuerzas de la destrucción. «El fracaso es, en todo, el último término que en general se presenta al pensamiento... En la aclaración de la existencia fracasa el ser de mismidad de la existencia: allí donde soy yo mismo no soy sólo yo mismo. En la trascendencia fracasa el pensamiento a causa de la pasión de la noche.» El fracaso es no sólo un hecho universal, sino una necesidad, porque, habiendo libertad, la vigencia y la perduración tienen que ser quebradizas. Como la libertad no existe más que a través y en contra de la naturaleza, tiene que fracasar como libertad o como existencia empírica.

Ante esta visión trágica del mundo y del hombre en fracaso (semejante a la visión nihilista de Heidegger) «surge la pregunta de si el fracaso es simplemente aniquilación, o si, por el contrario, en el fracaso se patentiza un ser; si el fracaso puede ser no sólo fracaso, sino movimiento hacia la eternidad». Con ello se plantea una opción a la libertad; a nosotros toca decidir si es puro anonadamiento o revelación del ser. Puedo precipitarme voluntariamente en la noche vacía, vivir en la desesperación más radical, abandonado a la nada, o puedo defenderme contra la caducidad del existir empírico, «cuando, como existencia, respondo de mí por entero y me lo exijo todo... Unicamente este fracaso, al que yo estoy abierto sin reserva, sabiéndolo y aceptándolo, puede convertirse en cifra cumplida del ser» [61]. Por consiguiente, para que el fracaso se convierta en cifra, debe ser asumido libremente; no querido por una «pasión de la noche» nihilista, sino arrastrando el riesgo extremo del vivir por una resignación en la angustia que salte a una *paz* verdadera. Entonces el fracaso, que es la cifra última y resonancia de todas las cifras, «no muestra la nada, sino el ser de la trascendencia; desde el fondo de las tinieblas

[61] Ibid., p.608-9. Cf. p.603-611.

puede lucir el ser». Ante la ruina absurda, la respuesta puede ser la sencilla conciencia del ser. «El no-ser de todo ser que nos es accesible y que se patentiza en el fracaso es el ser de la trascendencia».

Pudiera creerse que, ante ese derrumbe y radical contingencia de toda existencia finita, Jaspers se elevará a la realidad del Ser supremo e infinito, como fundamento de los seres. Pero su pensamiento se queda en la simple afirmación del ser en la absurda cifra del fracaso. «La visión de la cifra como la realidad del ser únicamente surge en la experiencia del fracaso.» *Experimentar el ser en el fracaso* es la última palabra y expresión que cierra su ingente *Filosofía*[62].

Lo envolvente.—Jaspers ha completado su pensamiento fundamental con una nueva teoría: es la noción de lo *envolvente (das Umgreifende),* lo englobante o abarcador, según las traducciones. El tema aparece en las dos series de conferencias que forman los ensayos *Razón y existencia* (1935, conf. 1.ª) y *Filosofía de la existencia* (1937, conf. 2.ª), cuyos textos han sido refundidos y ampliados en la inmensa obra *Von der Wahrheit* (1947). En ésta constituye el núcleo para la retractación de muchas de sus cuestiones existenciales. No se trata de una idea del todo nueva que no estuviera implícita en la *Filosofía.* Es más bien otra manera de expresar su concepto de la trascendencia y sus relaciones a la existencia y al mundo. Indiquemos su contenido.

El fundamento del filosofar, y por tanto de la existencia que en el filosofar se esclarece, es *la búsqueda del ser.* Esta supone falta de lo que se busca, inquietud y, por tanto, limitación. Lo que se busca está irremediablemente *más allá* de quien lo busca: es trascendente. En efecto, cuando parece que el ser buscado se ha alcanzado ya, nos damos cuenta de haber alcanzado sólo un ser determinado, este o aquel ser, y que el ser verdadero está más allá de ellos, abarcándolos y comprendiéndolos en sí. Esto significa que cualquier determinación de ser cae dentro de un *horizonte* que comprende este ser, pero que no se identifica con él. Es un horizonte englobante (como el *apeiron* griego) que se amplía y extiende a medida que se extiende nuestro conocimiento, pero que permanece siempre inalcanzable. «Todo lo que se nos hace objeto... está para nosotros siempre dentro de otro, es decir, no es el todo. Adondequiera que lleguemos, el horizonte que abarca lo obtenido va más allá. Por el hecho de haber horizonte, o sea, de anunciarse

[62] Ibid., p.619. 622.

constantemente algo ulterior del que es abarcador el horizonte obtenido, nace la cuestión de lo *abarcador*»[63].

Tal envolvente o abarcador que está en el horizonte de todos los seres determinados y los comprende a todos, remitiéndose más allá de sus límites, a lo ilimitado, es *el ser mismo*. «Mientras reflexionamos sobre el proceso progresivo de nuestro conocer nos preguntamos por el *ser mismo*, que, sin embargo, parece retroceder siempre con el manifestarse de todas las apariencias que nos vienen al encuentro. A este ser llamamos *lo abarcador*..., que jamás se hace visible ni siquiera como horizonte; más bien es aquello de lo que surge todo nuevo horizonte... Al mismo tiempo es aquello por lo que todas las cosas... quedan transparentes»[64]. El ser en sí será el horizonte omnicomprensivo, el horizonte de todos los horizontes. En seguida divide Jaspers dicho envolvente en dos modos generales. «Esto, lo abarcador, se nos hace presente como desvaneciéndose en dos perspectivas opuestas: o como el ser mismo, que es todo, en y por el cual somos; o como abarcador que somos nosotros mismos y dentro del cual se nos aparece toda manera determinada de ser.» El ser en sí de la trascendencia o envolvente absoluto será, pues, inseparable del envolvente que somos nosotros, de nuestra existencia. Por eso añade que entre «los dos caminos que conducen al ser como lo abarcador»: el de la metafísica natural que pregunta por el ser como naturaleza, mundo y Dios, y el camino que «desde Kant es ineludible», él se decide por éste, planteando «la pregunta por lo abarcador que somos nosotros»[65].

Lo restante va dirigido al análisis de este envolvente que es el yo, que no lo conocemos como objeto, sino que lo aceptamos «como límite», dentro del cual «se nos aparece todo lo demás». Y nuestro yo como envolvente debe ser pensado de tres maneras: como *Dasein* o realidad empírica, como *conciencia en general* y como *espíritu*. Como realidad empírica, el yo es abarcador en cuanto que comprende todos los modos explorables de nuestro ser: materia, cuerpo vivo, alma, conciencia. Como conciencia en general, el yo es lo abarcador en cuanto que revela e ilumina el saber de todos los seres del mundo fenoménico interiorizados en ella. Este se escinde en dos modos: la conciencia misma y *el mundo* en cuanto idea kantiana que comprende los entes en su totalidad, por lo que es reconocido también como envolvente y horizonte general de estos seres.

[63] *Razón y existencia*, conf. 2.ª, tr. esp. de H. KAHNEMANN (Buenos Aires 1959), p.44.
[64] *Filosofía de la existencia*, conf. 2.ª, tr. esp. de L. RODRÍGUEZ ARANDA (Madrid 1961), p.44.
[65] *Razón y existencia* p.44-46.

Por fin, *el espíritu* es la tercera manera de lo abarcador que somos nosotros en cuanto que «el espíritu es la totalidad del pensar, obrar y sentir inteligibles, que no se hace un objeto en sí concluso para mi saber, sino que permanece como idea». En cuanto espíritu y en cuanto ser empírico, somos, pues, realidad abarcadora. «Como origen, empero, del que todas estas maneras de lo abarcador reciben su animación..., tocamos la *existencia:* el fondo oscuro del ser uno mismo... para lo que primariamente la trascendencia se hace realidad.» Sin la existencia todo «se vuelve como vacío, como hueco»[66].

La teoría de lo envolvente se resuelve así en la especulación del pensamiento anterior sobre la *existencia* en relación a la trascendencia. Frente al espíritu, que es universalidad, inteligibilidad, totalidad fuera del tiempo, la existencia es singularidad, historicidad esencial. La comprensión que la existencia tiene de sí misma no es objetivante, como la de la conciencia; no es, por tanto, generalizadora o abstractiva. Es más bien la unidad del comprender y del ser que es comprendido. Pero aquí introduce Jaspers un nuevo elemento que faltaba en su *Filosofía* Es la doctrina sobre *la razón* en su estrecha conexión con la *existencia* y que da nombre al ensayo. «Razón y existencia son los grandes polos de nuestro ser que están presentes en todas las formas de lo envolvente.» Son inseparables y cada cual no es sino en virtud de la otra. «La existencia no se hace lúcida sino en virtud de la razón; la razón no tiene contenido sino en virtud de la existencia.» La razón está presente como entendimiento *(Verstand)* en la conciencia en general; está presente como totalidad de ideas en el espíritu; está, en fin, presente como razón esclarecedora *(Vernunft)* en la misma existencia. En ningún caso la razón existe por su cuenta; es uno de los polos y siempre supone el polo opuesto. Una razón carente de existencia sería un proceso de pensamiento arbitrario y caería en la universalidad abstracta. Una existencia privada de razón caería en la violencia ciega de los impulsos sentimentales o vividos, sin iluminación racional. Existencia y razón deben, pues, compenetrarse para constituir la auténtica existencia o la auténtica razón[67]. Implica además la razón el *vínculo (Band)*, que liga todos los modos de lo envolvente, y la fuente de la lógica filosófica, que se explaya en la obra mayor *Sobre la verdad*[68].

En el fondo, aparecen tres modos de lo envolvente: «El

[66] Ibid., p.46-56.
[67] Ibid., p.57-62. En la conferencia siguiente, en torno a la verdad, se habla de nuevo sobre la razón como medio de la comunicación existencial, p.87-89.
[68] *Von der Wahrheit* (Munich 1947) P.I p.113ss.

ser en cuanto lo otro es el mundo (como ser empírico, objeto de una investigación de validez universal) o la trascendencia (como el ser en sí). El ser de lo abarcador que somos nosotros» en cuanto a sus tres maneras: de realidad empírica, de conciencia absoluta y de espíritu, las cuales se funden en la existencia. *Mundo, existencia* y *trascendencia* son las tres realidades que reciben la apelación de lo *Envolvente*. Sin duda no tiene en los tres el mismo sentido, pues «lo abarcador que soy yo señala hacia algo distinto de él; no es el ser mismo, sino aparición (no apariencia) en lo abarcador del ser mismo» [69].

Por encima, pues, del abarcador hombre y del abarcador mundo surge la trascendencia, el último límite con el que se tropieza cuando trato de trascender el propio límite del mundo y autotrascenderme a mí mismo, saltando más allá de mi existencia. Y en la obra *Sobre la verdad* dirige Jaspers la atención preferente a este «Envolvente de los envolventes» que es la Trascendencia y que comprende, penetra y hace transparentes mundo y existencia. Sus nombres tradicionales pueden ser varios: ser, realidad, divinidad, Dios, etc. Todos son indeterminados, pues no designan un objeto, sino que apelan a una experiencia en la cual de algún modo se la presiente en la mediación de las cifras. Y sostiene que, en contraposición a la *ontología* clásica del pensamiento conceptual, que sistematiza y ordena los seres determinados derivándolos por deducción de principios objetivos, el camino para el esclarecimiento de lo Envolvente debe ser una *Periechontología* u ontología del envolvente, ya que objetividad y filosofía son inadecuadas para él. Se trata de un pensar que esclarezca, por la vía indirecta de las señales simbólicas, «el Todo en que nos encontramos nosotros y todo lo otro», y «sobrepase la indefinibilidad de ese Primero mediante la unidad del pensamiento de lo Envolvente en todos sus modos, o por el trascender en cada presencia sobre toda objetividad» [70].

[69] *Razón y existencia*, tr. cit., p.51, 57. En *Filosofía de la existencia*, p.53-55, se habla de un salto gradual de la inmanencia a la trascendencia en el filosofar. «Es el *salto* de lo abarcador que somos como existente, como conciencia, como espíritu, al abarcador que podemos ser o realmente somos coma existencia. Y se da con ello, al mismo tiempo, el salto de lo abarcador que reconocemos como mundo a lo abarcador que es el ser en sí mismo. Este salto decide acerca de mi libertad. Pues la libertad sólo existe con la trascendencia y por medio de la trascendencia».

[70] *Von der Wahrheit*, ed. cit., I p.107-112, 158-161. Cf. III p.1050-51: De ahí que «el ser en su conjunto no puede ser ni objeto ni sujeto, sino lo *envolvente*, que se manifiesta en el seno de esta misma escisión del sujeto y objeto. Lo envolvente se estructura en capas o esferas que nos muestran sus diversas dimensiones: el ser-en-sí-mismo o trascendencia y el ser como unidad de todos los objetos o mundo; pensado como lo que somos nosotros se llama ser-ahí, conciencia, espíritu y existencia. En ningún caso es objeto, sino el horizonte en que aparecen los objetos. Por eso no es posible tener de él conocimiento directo, sino sólo indirecto. El ser no se torna nunca objeto,

Lógica filosófica y verdad existencial.—La voluminosa obra *Sobre la verdad,* redactada por Jaspers en los años de su destitución de la cátedra y del aislamiento de la guerra, lleva por título general *Lógica filosófica,* parte primera, a la que debía seguir una segunda parte de «Lógica histórica», que no fue escrita. Ya en *Razón y existencia* anunciaba la exigencia de una *Lógica filosófica* que fuera el «autoesclarecimiento de la razón», es decir, «una filosofía que deja de ser la pretendida intelección objetiva del todo». Una lógica que se distinguiera de la «lógica de la conciencia en general», esto es, de la lógica en su sentido tradicional, kantiano o idealista, como lógica de las categorías del entendimiento y de las verdades ideales de validez universal. Por eso ahí señalaba que, siendo la *comunicación* «condición universal del ser del hombre», la verdad (que es «mi ser verdadero y mi captación de la verdad») no puede desligarse de la comunicabilidad. «En el ser temporal se muestra la verdad como realidad por comunicación... La verdad no es una ni única, antes bien posee un sentido múltiple según sea la manera de comunicación en que se presenta.» Y siendo la razón, ligada por identidad a la existencia, el vínculo de las tres maneras de lo abarcador, esta razón por la que se efectúa la comunicación debe esclarecer la verdad existencial «que sea válida en cada caso». La razón (distinta del intelecto conceptual) es, por lo tanto, «la voluntad de comunicación», la que «posibilita la verdad de la existencia que se realiza y se manifiesta»[71]

Dentro de esta línea anunciada procede la «lógica filosófica» de la obra principal. En la *Introducción* señala Jaspers «el sentido» de esta nueva lógica «No es una ciencia especial» como las antiguas lógicas formales, cuyas distintas figuras y direcciones señala en buena síntesis. Esta lógica «es el órgano de la razón como conciencia lógica de sí», cuyos métodos no son la reflexión como observación psicológica del propio pensamiento o de las manifestaciones empíricas de la vida del alma, ni aun la reflexión de sí como aclaración de la existencia en cuanto a los contenidos concretos; es más bien la conciencia racional de sí, que precede a todos esos modos de reflexión y «trata de penetrar la claridad abarcadora de los modos de ser para mí y de los del ser que soy yo mismo». La lógica filosófica no es algo concluso, sino la existencia pensante que busca su claridad en la razón y trata de devenir «el órgano de la comunicación pensante» y un punto de partida para pensar en los orígenes que se reflejan en la pregunta sobre el ser. Ella contempla en su mirada «los horizontes de toda realidad y posibilidad». El conocimiento lógico como tal no es del contenido de la verdad, sino que enseña a percibir «los orígenes de todos los contenidos», los fundamentos de la verdad. El pensamiento actual necesita «una reforma a fondo de

pero se esclarece con los objetos y se vuelve tanto más claro cuanto más claros y conscientes se hacen los objetos. A través del pensamiento objetivo llegamos al ser por un conocimiento no objetivo que tiene el carácter de interiorización (*innewerden*)». En *La fe filosófica frente a la revelación,* tr. esp., p.126, dice: «No ontología, sino periechontología».

[71] *Razón y existencia,* ed. cit., p.85, 3.ª conf. p.70-95; *Filosofía de la existencia,* ed. cit., p.92-101.

la lógica; por eso su reflexión aporta ese proyecto de «una nueva lógica, omnicomprensiva y en totalidad»[72].

En el fondo, pues, esta lógica filosófica se hace equivalente a su nueva filosofía existencial, abarcando toda su temática, ya que el *logos* o razón refleja el movimiento comprensivo de la existencia. Es lo que aparece en la división general de la obra. Esta comprende tres partes, dos de ellas preparatorias al tema central. La primera es «intento de una doctrina radical del *ser*», ahora desde el nuevo concepto del envolvente y analizando, una vez más, todos los modos de lo envolvente antes indicados. La segunda trata del *conocer*, «la aclaración del conocer sobre el fundamento de la doctrina de lo envolvente» con el análisis de todos los modos del conocer; como actividad teórica y práctica y como pensamiento en sus distintos aspectos, donde se incluye un importante desarrollo de filosofía del lenguaje y análisis de las formas lingüísticas, necesarias para el esclarecimiento del envolvente. La tercera, por fin, trata del tema principal de la *verdad* y el desarrollo de sus modos desde sus fundamentos en lo envolvente. Tal tripartición temática (en que apenas aparece alguna alusión a la lógica formal) se justifica porque «ser, conocer y ser verdad van inseparablemente unidos...: el ser y nuestro propio ser no son sin ser verdaderos, y muestran su verdad en ser conocidos; cuando se separan y no vuelven a encontrarse relacionados no hay propiamente ser, ni conocer ni verdad»[73].

Tal construcción de la filosofía (presentada como lógica filosófica) no deja de tener su grandiosidad. Mas su contenido es en gran parte una retractación más prolija de las doctrinas ya expuestas, enriquecida con nuevos análisis. En todos ellos, Jaspers sigue fiel a los principios y puntos de vista que había expuesto en la *Filosofía*, pues, según sus propias declaraciones, su pensamiento no ha cambiado. No es posible detenernos en su resumen, que sería una reiteración de lo ya dicho. Sólo cabe indicar la parte última en su tema principal.

El problema fundamental de la *verdad* es el de la relación entre la unidad y la multiplicidad de la misma. La verdad es única porque está en conexión con la singularidad de la existencia, o mejor, es esta misma existencia; pero es también *múltiple*, porque la existencia singular no está sola, sino que existe junto con otras existencias, cada una de las cuales tiene su verdad. Se puede insistir unilateralmente en uno u otro de estos dos aspectos, y se tienen entonces esas desviaciones de que está llena la historia de la filosofía. Cuando del reconocimiento de que la verdad es una se pasa a afirmar que es única para todos, se tiene el *dogmatismo* y el *fanatismo*, ya que se identifica esta única verdad con la propia verdad, que es individual e histórica. La verdad, de este modo, se hace estática y fija una determinada verdad histórica, que se pretende imponer con la fuerza y el imperio de la autoridad. Jaspers llama a esta posición «el punto de vista de la catolicidad», aunque reconoce que también puede encontrarse fuera de la Iglesia católica, en el cristianismo en general y en el idealismo alemán. La verdad única, entonces, preten-

[72] *Von der Wahrheit, Erste Einleitung* p.1-25.
[73] Ibid., *Zweiter Einteilung* p.42-44.

de excluir todas las demás con el afán de incluirlas todas, y tiende a imponerse por la autoridad como instrumento de dominio.

Frente a esta posición, la filosofía niega la rigidez estática de la verdad y, sin menospreciar la autoridad, limita el valor y función de aquélla a sus condiciones históricas. En el fondo, la pretendida unidad de la verdad, afirmada por la catolicidad, es la caída de la verdad existencial en objetiva; se considera única la verdad porque se la tiene como válida objetivamente, al margen de su relación vital con la existencia [74].

Si, por otro lado, se insiste en la conexión de la verdad con la existencia, se llega al *relativismo* y *escepticismo:* habrá tantas verdades como existencias. Pero también esta posición señala el descenso de la verdad al nivel del entendimiento objetivante. No se puede decir que haya *muchas* verdades, porque no están nunca una al lado de otra, sino que se desarrollan juntamente a través de la comunicación existencial. Una filosofía auténtica no puede ser considerada como «un punto de vista» entre otros, porque los supera a todos. La totalidad hacia la cual debe dirigirse la filosofía no es acabada y estática, sino una totalidad abierta, que haga posible a la existencia escoger y ser la propia verdad [75].

Estas perversiones sólo pueden evitarse si se lleva la verdad al ámbito de la *comunicación*, donde el reconocimiento de la verdad de mi existencia no excluya reconocer la verdad de las otras existencias. En la comunicación crecen juntas las diversas existencias y las diversas verdades; todas están en movimiento, en el cual precisamente existen y se comunican entre sí; la verdad ajena no es para mí una verdad opuesta a la mía, sino la de otra existencia que busca conmigo la verdad única. Naturalmente, esa verdad única no se alcanza nunca; está siempre *más allá*, en un horizonte trascendente, que es el horizonte en que se mueven y viven todas las verdades. El carácter absoluto e incondicionado de que aparece revestida mi verdad es el carácter de la verdad única trascendente. El filósofo no cae «en el error de la verdad total y completa»; avanza por un camino difícil, señala el sentido de todos los tipos de verdad, indica los límites, escribe y revela cifras; pero no puede nunca presentar la verdad definitiva, ni suministrar un sistema completo de verdad. El fin último de la verdad consiste solamente en mantener abierta la posibilidad de comunicación entre las existencias singulares, cada una de las cuales está vinculada a su verdad [76].

La verdad, por lo tanto, ha de ser presupuesta, porque no es más que el esclarecimiento de la existencia singular y se identifica con el desarrollo de esta existencia que, aclarándose a sí misma, acepta o elige conscientemente la situación fáctica a que está ligada. La verdad coincide con la elección autoesclarecedora del yo, así como el yo coincide con la propia situación.

Tenemos, de ahí, la noción jaspersiana de la *verdad existencial,* una verdad en situación, identificada con la propia existencia en la razón y libertad, que excluye toda autoridad impositiva. En este orden de la existencia, la verdad es siempre individual y sólo puede darse a com-

[74] Véase sobre esto, P.III sec.3 p.767-868.
[75] Ibid., p.727-745.
[76] Ibid., p.960-966.

prender a otro como una *llamada* que le excite a encontrar también él la verdad. No sólo se incide en el *relativismo* de la verdad que se pretende excluir, o en un puro *problematismo* y búsqueda incesante de una verdad absoluta nunca alcanzable, sino que se corta una *comunicación* efectiva con los otros que tanto se exalta. Mi posibilidad de comunicación con los demás sólo puede reducirse al intento, definido como católico, de traer la verdad de los otros a mi verdad, la verdad que yo solo puedo entender en mi situación.

Al final de la ingente obra, Jaspers pronuncia: «Permanecemos en el camino», en ese camino de ascensión hacia la Trascendencia omnienvolvente que nunca se puede conocer como Divinidad, ya que la filosofía no puede llegar hasta él. Todos los conceptos y determinaciones que se han pensado sobre Dios: «sea como el Uno y sus emanaciones, sea como el germen, origen y fundamento de la evolución de las cosas, o como el arquitecto del mundo, como el Uno y su creación de la nada, como personalidad, como Trinidad», son simples *cifras* sin posible interpretación, o también mitos, como el Cristo Dios y hombre de la revelación. «Nunca alcanzo a Dios mismo en este juego sin fin de las cifras.» Sólo puede ser pensado «en la totalidad envolvente de todo lo pensable y experimentable que envuelve el mundo entero» y que más bien se configura en un vago panteísmo[77].

La fe filosófica y la fe religiosa.—La llamada «fe filosófica» (*der philosophische Glaube)* es otro tema general que completa el pensamiento de Jaspers. De ella habla de modo disperso en la *Filosofía* y escritos subsiguientes, la propone de manera especial en el volumen de conferencias titulado *La fe filosófica* (1948) y amplía su investigación en la obra mayor *La fe filosófica ante la revelación* en conexión con todo el problema religioso.

Es obvio que este concepto proviene de la noción religiosa de fe cristiana, en especial de la fe de Kierkegaard, que han sido secularizadas. Jaspers insiste aquí largamente en mostrar que la filosofía ha brotado de las mismas fuentes de la religión. Los grandes sistemas metafísicos, ya desde la India, fueron elaborados a partir de las religiones. Y la filosofía occidental está en conexión estrecha tanto con el monoteísmo ideado por las últimas religiones griegas como sobre todo con el de la religión bíblica. «La Biblia y la religión bíblica son una de las bases de nuestro filosofar y una fuente de insustituibles contenidos. La filosofía occidental—confiésese o no—está siempre con la Biblia, aun en el caso de que la impugne.» Así, «a través de milenios, filosofía y religión se han enfrentado mutuamente, sea en alianza, sea en enemistad»[78].

La causa de estas relaciones, ya de unión, ya de enemistad, es patente. Filosofía y religión tienden a la misma meta y objetivo común, que es elevarse desde la existencia hacia la trascendencia, hacia el pensamiento y contacto de presencia con la Divinidad o el Envolvente, aunque por distintos caminos. De ahí que, a este trascender desde el esclarecimien-

[77] Ibid., p.1050-1054.

[78] *Der Philosophische Glaube*, conf. 4.ª (Munich 1948) p.60-89, tr. esp. de J. ROVIRA ARMENGOL, *La fe filosófica* (Buenos Aires 1954) p.64ss.

to de la existencia a la certeza de la trascendencia, Jasper haya llamado una *fe filosófica* No se trata de un conocimiento objetivo, puesto que la fe, enraizada en el Envolvente, se halla como él fuera de la escisión sujeto-objeto. Para Jaspers, ni la fe ni la filosofía se ocupan de «objetos en el mundo» (los cuales pertenecen al reino de las ciencias), sino del principio y origen del cual vivimos. Y, por otra parte, aquello en lo que creo, aunque es una realidad, no es objetivo ni objetivable. Por eso la fe no es una especie de conocimiento inseguro de un objeto invisible, porque no pertenece a la esfera del *saber*, aunque impulse a todo tipo de saber científico; pues el pensar y conocer filosóficos, lo mismo que el teológico, tiene un fundamento distinto del científico. La filosofía comienza desde el momento en que se ha abandonado el saber de la ciencia y «el esclarecer» de la existencia invita a trascender hacia el supremo Envolvente inabarcable; de esta forma, el pensamiento da «el salto» a la creencia, y la filosofía se convierte en fe filosófica.

El concepto de fe filosófica es dado por Jaspers sobre todo en esta fórmula: «Fe propiamente es el acto de la existencia en el cual se hace consciente de la trascendencia en su realidad. Fe es vivir del Envolvente, ser guiado y colmado por él» [79]. Se trata de un tipo de experiencia vital, originaria e inmediata, puesto que la fe es identificada con la vida, en la que se adquiere conciencia de la trascendencia o el Envolvente, que es el Ser y es Dios, a la vez que la existencia toma conciencia de sí con respecto a la trascendencia. Es una experiencia tan íntima y profunda que se apodera de todo mi ser y compromete a toda mi persona. Esta fe no es situada en la esfera de un sentimiento irracional, pues Jaspers rechaza el calificativo de *irracionalidad* en ella. Aunque esté fuera de la escisión de sujeto-objeto y del entendimiento que conoce por determinaciones objetivas, va ligada estrechamente a la razón, que es superior al entendimiento. «La fe filosófica tiene como factor indispensable la razón.» Este pensar trascendente de la razón que esclarece la existencia en relación con la trascendencia, «aunque por el método tiene carácter científico, es, sin embargo, distinto del conocer científico a causa de la desaparición del objeto». Es un pensar existencial o vital, concebido en el espíritu de la fórmula de Kant: «Yo tuve, pues, que suspender el saber, para instaurar la creencia» [80]. La fe, por tanto, es la luz de la trascendencia, a la que solamente compete encender la luz que permita a la existencia descubrir la trascendencia en la situación-límite.

Las características que Jaspers atribuye a esta fe filosófica son similares en muchos aspectos a las de la fe teologal. La fe no es término de un proceso intelectual, ni conclusión de un raciocinio que mueve a la adhesión de unas verdades a creer. La fe no es demostrable, ni se deja fundar racionalmente, ni es susceptible de una motivación psicológica. La fe es libre, pero no puede ser conquistada por ningún esfuerzo; se realiza en un instante, y aun poseyéndola, no puedo estar cierto de si creo o no. La fe no es transmisible en enunciados, y, al transmitirse por medio del lenguaje, sólo tiene éste un valor de preparación o estímulo.

[79] *Der philosophische Glaube*, conf. 1.ª, tr. esp., p.20.
[80] Ibid., p.12-13, 29, 38. Cf. *Crítica de la razón pura* B. XXX n.10.

La fe es algo totalmente gratuito; es un don que consiste en la irrupción de la trascendencia en mi ser. Esta fe se realiza en el momento en que me cercioro de la existencia y de la trascendencia. La fe además es *histórica,* es decir, no un simple acontecimiento impersonal, como un saber atemporal y ajeno a la historicidad de la existencia. Su verdad no la puedo demostrar, pero para mí tiene un valor superior a todas las pruebas del saber. No es válida para todos, pues supera toda argumentación; pero yo vivo en ella y debo estar dispuesto a morir por ella, como fue el caso de G. Bruno y Galileo, con que inicia Jaspers su disquisición [11].

En la *Introducción a la Filosofía* sostiene además Jaspers que la fe filosófica pone al hombre bajo la guía de la Trascendencia o de Dios. «La tesis de la fe filosófica es ésta: el hombre puede vivir bajo la dirección de Dios.» Y es que el hombre es «una esencia en relación con Dios», porque en su *libertad* se descubre como dado por él. Cuanto más libres somos, tanto más ciertos estamos de nuestra relación con Dios. Pero esta relación no es una propiedad ligada necesariamente a nuestro ser; a ella accedemos por la fe y en estrecha vinculación con la libertad. La guía de la Trascendencia es diferente de la que se ejercita en el mundo e implica independencia del mundo, pues Dios sólo guía a través de la libertad individual. La voz de la Trascendencia se hace sentir en el fondo de cada hombre por su modo libre y honrado de percibirse y juzgarse a sí mismo. La Trascendencia obra a través de las decisiones libres del individuo; éste debe tener la valentía de asumir su propia responsabilidad. Así, pues, la fe es una *actividad,* a la vez que el principio del filosofar. Es el principio originario por el cual el hombre se realiza como individuo ante la Trascendencia, a través de una acción interior. En ella llega a su verdadero ser de hombre. «Ser hombre es llegar a ser hombre», dice al final de este discurso [12].

Jaspers distingue asimismo en esta fe filosófica el aspecto subjetivo, o la fe como acto que realizo en la profundidad de mi ser, y el aspecto objetivo, o aquello de lo cual me apropio en el mismo, citando la fórmula teológica: *fides qua creditur* y *fides quae creditur.* Ambos elementos son en esta fe inseparables, formando una totalidad única. Pero aquello en lo que creo, aunque es una «realidad», no es algo objetivo ni objetivable y no puede llamarse «contenido», sino más bien la *sustancia* de la fe. Los dos aspectos forman un solo constitutivo esencial: si la *presencia* de la realidad es el fundamento de mi acto de creer, por medio de éste me apropio de dicha realidad, que se me ofrece como «presencia». Esta apropiación constituye el acto de fe. Sin embargo, enumera dicho contenido o sustancia en tres proposiciones: 1) «Dios existe», que significa, añade, «Trascendencia sobre todo el mundo»; 2) «Hay una exigencia incondicional», que se manifiesta como el impulso irrefrenable

[11] Ibid., p.11-12, 17-23, 38 y en múltiples textos de la *Filosofía* y *Sobre la verdad.*
[12] *La filosofía (Einleitung in die Philosophie)* VI, tr. esp. (México 1968), p.53-55, 61. Jaspers emplea indiferentemente y con profusión los términos de *Transzendenz, Gott, Gottheit,* y en otras obras también los de *Umgreifende* o el *Envolvente.* Sólo la palabra «trascendencia» ofrece garantías de pureza, pues las de «Dios» y «Divinidad» están contaminadas de nuestras representaciones objetivantes o antropomórficas y van a ser luego reducidas a cifras de la Trascendencia o el Envolvente.

a ser yo mismo frente al origen de mi trascendencia, y exige tomar una opción por el Bien, que en definitiva es la sustancia del hombre; 3) «El mundo tiene un ser evanescente entre la existencia y la trascendencia» [33].

En el fondo, pues, la única sustancia de la fe es lo trascendente en su doble relación de existencia y trascendencia. Los demás enunciados no hacen sino explicitar lo que vivimos en esa relación. Y tal sustancia de la fe—existencia y trascendencia—ha constituido el doble tema de toda la filosofía de Jaspers. La fe es, por lo tanto, la que realiza el salto a la Trascendencia, la búsqueda incansable de su presencia, que sólo existe como límite inalcanzable en el esfuerzo de nuestro ser por trascenderse, y el núcleo original de todo filosofar existencial.

La fe filosófica ante la revelación (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 1962), o más bien frente a la revelación, es la última obra extensa escrita por el anciano filósofo, ya casi octogenario, en la que prolonga sus meditaciones sobre el tema, pero en confrontación continua con el problema religioso. Aunque articulada la vasta obra en *siete partes,* de todo tiene menos de ordenación lógica de materias. A lo largo de la misma se suceden y repiten de manera asistemática los motivos y principales teorías de su pensar existencial. Buena parte del contenido es una nueva retractación de muchas de esas doctrinas: se exponen de manera difusa los rasgos principales de su nuevo saber filosófico fundamental, sus relaciones con la ciencia y la teología, los conceptos de la existencia y de la trascendencia, del Envolvente y sus modos, y sobre todo el tema central de las *cifras,* que va a ser el núcleo central de la confrontación. Y a la vez, toda la obra aparece como un inmenso discurso sobre la revelación y las doctrinas religiosas, pero en una crítica destructiva de las mismas, que son interpretadas desde la postura radical de la fe filosófica, reductora de las realidades de la revelación a «cifras» o lenguaje simbólico de la trascendencia. Sólo breve indicación de algunos extremos e intención principal de la obra, en la que Jaspers mantiene los supuestos básicos de su filosofía.

La religión se presenta para Jaspers como otra respuesta al problema del origen, sentido y destino de la existencia humana, en antítesis con la filosofía, para la cual aparece como un eterno enigma. La religión intenta captar la sustancia o presencia de la trascendencia en la revelación y el mito y nos la transmite como verdad cierta, garantizada por una autoridad y formulada en una doctrina que se sostiene dentro de una institución o comunidad religiosa, la cual se convierte en Iglesia. Para Jaspers, todas las religiones tienen su fundamento en una *revelación;* esto es claro para las religiones bíblicas, índicas, chinas o de Confucio, y no es difícil constatar en las demás religiones. Todas ellas son parificadas como religiones reveladas, aunque en su discurso identifica el hecho de la religión con el cristianismo y sus dogmas. El creyente presta adhesión a su religión por la *fe religiosa,* que es llamada, en consecuencia, *fe revelada* o fe en la revelación. Jaspers admite como un hecho esta fe revela-

[33] *La fe filosófica,* conf. 2.ª p.29. En la *Introducción a la Filosofía* añade otros dos enunciados que se refieren más directamente al hombre: 4) El hombre es finito e irrealizable en su plenitud; 5) El hombre puede vivir bajo la guía de la trascendencia, tr. cit., VIII p.72, 79.

da, y su objeto, la revelación que, como la filosofía, no puede ser fundamentada sino en sí misma. Pues bien, su *punto de partida* y conclusión de toda la obra es que la religión se halla en tensión absoluta con la filosofía; más aún, que el auténtico hombre religioso puede ser teólogo, pero no filósofo. Su fe filosófica le sitúa en conflicto y oposición con toda fe religiosa y revelación, como él mismo de sí declara: «Yo no puedo pensar de otra manera que como Kant: Si la revelación fuera real, ello sería infortunio para la libertad concedida a los hombres» [84].

En consecuencia, Jaspers se explaya en largo análisis crítico de la revelación y del culto religioso, de la Iglesia, sus dogmas y su sacerdocio, interpretándolos desde los supuestos de su fe filosófica. Al lado de la «experiencia metafísica» de la Trascendencia, por la que se hace presente a la existencia, surgen otros tipos de lenguaje humano de la misma. La revelación, junto con los mitos, pertenece a este segundo tipo de lenguaje de la Trascendencia. Los mitos son—a diferencia del lenguaje conceptual—la expresión de un lenguaje histórico de acontecimientos; se narran en ellos historias, se construyen escenas, se encuentran fábulas. Los mitos tienen además el carácter de lo *sacro*. Narran la historia de los dioses desde sus orígenes hasta su muerte y glorificación, así como acontecimientos suprasensibles que afectan al hombre y al mundo. Son creaciones anónimas que gradualmente se transforman en revelación. También la revelación, a pesar de sus diferencias con lo mítico, expresa en mitos una Realidad suprasensible. Ante este fenómeno tan poderoso del mito, la labor que compete al filósofo no es la de desmitologizar, como hace Bultmann, sino conservar los mitos en la pureza de su significado como expresión «histórica» de la Trascendencia, sin aceptar la materialidad de su forma mítica; es decir, tanto el mito como la revelación han de ser considerados como *cifras* o que sirven para la lectura de ellas.

Y así se encuadra la parte más extensa de la obra (cuarta y quinta partes), que es el examen del inmenso «reino de las cifras», con más profusión aún que en la *Filosofía,* y la interpretación que reduce a cifras todos los datos fundamentales de la revelación cristiana. Porque «las cifras que fulguran en el fondo de las cosas no son conocimientos; lo que en ellas se piensa es visión e interpretación. Su verdad está en relación con la existencia: la atracción que la trascendencia ejerce sobre la existencia se torna en ellas lenguajes», por supuesto mítico. Es decir, son simples evocaciones de la trascendencia sin contenido alguno objetivo. «La confusión fundamental» está en la corporeidad *(Leibhaftigkeit)* o corporeización que hace la revelación del contenido de las cifras, es decir, que se les da un valor objetivo o de realidad a las mismas, lo cual «es el mayor de los errores que se pueden cometer al hablar de la Tras-

[84] *La fe filosófica ante la revelación,* Introd., tr. de G. Díaz y Díaz (Madrid 1968), p.23-24. Este tema ha sido estudiado con todo detalle en la obra reciente de G. Remolina Vargas, *Karl Jaspers en el diálogo de la fe* (Madrid, Gredos, 1972), sobre la base también de todas las obras anteriores, pues en todos sus escritos, desde la *Filosofía*, se esbozan las mismas ideas. Jaspers no ha evolucionado en su actitud de crítica oposición al cristianismo ni a la religión en general.

cendencia[85]. De este modo se traza un largo recorrido de todo el reino de las cifras. Ante todo, las cifras fundamentales de la trascendencia o de la divinidad: el Dios uno, el Dios personal, Dios hecho hombre con las «especulaciones» sobre la Cristología y la Trinidad; y aún más extensamente «las cifras de la inmanencia», que son la naturaleza, el mundo, la historia, cifra del *logos* del ser u ontología y «cifras de la situación existencial» o el origen del mal, el pecado original, responsabilidad y culpa, etc. Todo ello queda reducido a cifras, simbolismos o alegorías, sin realidad empírica o contenido alguno objetivo. Sólo queda «el saber fundamental de lo envolvente», que no es una cifra, pero que «no tiene contenido, ni tolera dogmas... ni verdad alguna consumada», sino que abre horizontes y aclara la existencia en relación a la trascendencia[86].

En el marco de las cifras de la trascendencia no sólo se dice con insistencia que la revelación como realidad es imposible e inconcebible, que el Jesús histórico era simple hombre, que Cristo como Dios y fundador de la Iglesia sólo es objeto de la fe posterior de los discípulos, con otras similares apreciaciones del racionalismo clásico, sino que también su concepto de la Trascendencia parece igualmente desvanecerse en la imagen vaga y vacía del «envolvente» de mi mundo existencial. Se niega expresamente la realidad de un Dios personal, pues «el ser persona es una realidad única en el mundo, que es el hombre y es sólo posible como ser limitado, y aprehender la Trascendencia como personalidad es privarla de ser envolvente de todo envolvente». Y se dice que Cristo, como Dios hecho hombre, es absurdo e imposible filosóficamente. Todo ello queda reducido a la categoría de «cifras», símbolos en referencia a algo vacío, que es el envolvente o la trascendencia, como límite de la comprensión humana del mundo y de sí mismo[87].

En la parte sexta se trata más brevemente de «la liberación y libertad del hombre hoy». En sustancia, se afirma que el camino para esta liberación del hombre es el paso «desde la corporeidad a la cifra», es decir, que el pensamiento actual debe renunciar a darles corporeidad (*Leibhaftigkeit*) o existencia real a todos los objetos suprasensibles de la fe religiosa y considerarlos simplemente como cifras evocadoras de la trascendencia, ya que la misma crítica histórica, como la de Bultmann, los ha desmitologizado y reducido a una acumulación de fantasías. «La pureza de la trascendencia, limpia de todas sus falsas realizaciones en la finitud del tiempo y del espacio, se convierte en el envolvente saliente y prepotente por el que nosotros llegamos a nosotros mismos. Entonces

[85] Ibid., P.IV p.151, 164-5.

[86] Ibid., P.V p.326-27.

[87] Ibid., P.IV, sobre Dios uno y personal, p.220-232; sobre Cristo, p.233-239. La especulación de estas cifras y de los atributos divinos como cifras, p.239-270. Ibid., p.232: «Dios (*Deus*) es la forma bajo la cual la divinidad (*deitas*) impersonal e inaprensible se dirige a los hombres». Ibid., p.267: «En el sentido de realidad de la existencia empírica, Dios no existe». Las expresiones que en estos dos lugares, y con frecuencia, reitera, de que la trascendencia o divinidad es «el origen de todo», en el que «todo se fundamenta», sólo pueden tener sentido de un vago panteísmo. Igualmente, las fórmulas tan repetidas de que la divinidad es lo cercano y lo más oculto o escondido se refieren a su total indeterminación e inaprehensibilidad. Antes admitió que el culto y la oración tienen necesidad de dirigirse a Dios como persona; pero éstas son formas míticas bajo las cuales se oculta la trascendencia.

la audición del lenguaje de las cifras no es ilusión, sino audición de la realidad trascendente en muchos lenguajes que se acusan unos a otros.» Liberada la filosofía de todos los dogmatismos y falsas figuraciones de la realidad que se envuelve en las cifras, el hombre habrá conquistado su libertad y estará en el camino de la verdad, que es el ser del hombre como tarea para sí mismo [88].

La séptima parte plantea, finalmente, el problema de las *relaciones entre la filosofía y la religión.* Ya es significativo el título de la misma: «¿Pueden coincidir la fe filosófica y la fe revelada?», que deja traslucir la intención de Jaspers de reducir la revelación a su fe filosófica. En síntesis, la filosofía y la religión muestran diferencias fundamentales que las separan y oponen entre sí. La fe filosófica y la fe religiosa se excluyen mutuamente; su coexistencia en un mismo individuo es imposible por la naturaleza misma de las cosas. De ahí que las relaciones entre ambas sean de *tensión y lucha* continuas. La filosofía combate a la religión; combate que se entabla entre las dos no por la prevalencia de una sobre la otra, sino por la conquista de la verdad. La filosofía lucha contra la religión en los más variados campos: combate a la religión en cuanto que ésta se desvía hacia una objetividad que «cosifica» o materializa la trascendencia; combate el culto y la oración, que no puede aceptar porque descubre en la oración una acción mágica para influir en la divinidad; lucha contra «las fijaciones objetivas» en el campo religioso que son los dogmas como verdad absoluta, los cuales destruyen la libertad del pensar; y combate sobre todo la autoridad y exclusividad de la verdad que se arrogan las instituciones eclesiásticas como poseedoras de la única verdad posible, según se dijo antes [89].

Sin embargo, la filosofía, en su acercarse y alejarse de la religión, está abierta a ella. La oposición y discrepancias no impiden que el filósofo y el creyente se reconozcan y respeten recíprocamente. Deben trabajar por un mutuo entendimiento, tolerancia y comprensión recíprocas en la «comunicación». Así, el filósofo reconoce el valor profundo de las religiones en la vida de los pueblos; y la filosofía puede ayudar a purificar la religión de todos los elementos que falsifican de alguna manera la Realidad, lo que es llamado «lucha por la pureza de las cifras».

Pero «el encuentro de la religión con la filosofía» o «comunicación» mutua que preconiza nuestro filósofo es a base de una *transformación* radical de la religión, y concretamente del cristianismo. Al final, Jaspers pide y reclama a las Iglesias cristianas esa transformación profunda de acuerdo con las exigencias de los nuevos tiempos y culturas: la revelación, los dogmas, sacramentos y cultos deben interpretarse como cifras, y la fe en Cristo Dios debe convertirse en la figura humana de Jesús como «el último de los profetas judíos que representa el destino humano y el destino judío en uno». Los sacerdotes e instituciones eclesiásticas deberán desaparecer, y el cristianismo, transformarse en simple «reli-

[88] Ibid., P.IV p.461, 463. Cf. p.487: «La cifra hablaba a la libertad en la imprecisión. La pérdida de las cifras se corresponde con la pérdida de la libertad. La total ausencia de las cifras del pensamiento operante coincide con la esclavitud total».
[89] Ibid., 7, especialmente p.546

gión o fe bíblica» si quiere conservar aún su influencia en el mundo actual [90].

En el fondo, pues, Jaspers pretende encontrar un entendimiento y comunicación con la religión cristiana sobre la base de una transformación de la fe cristiana en una fe laica, libre de dogmas y de instituciones eclesiásticas, y, en definitiva, identificada con su fe filosófica y su pensamiento existencial vaciado de todo teísmo. Su irenismo y el interés que demuestra por los problemas religiosos no pueden ser más engañosos, pues su posición frente a la religión en esta obra de ancianidad, que sorprende por su erudición, lucidez y fuerza expresiva, es tan radical como en los escritos precedentes.

Valoración final.—Jaspers ha sido llamado por sus panegiristas un pensador «universal». La universalidad de su pensamiento se habría reflejado sobre todos los problemas que acucian al hombre, dejando en ellos importantes destellos de su continuo filosofar. Como él mismo dijo, «quien filosofa lo hace en todas partes. No existe ningún terreno en el que no se arroje luz al filosofar». Y es verdad que en su vasta e incansable producción ha dejado escritos que tratan de un amplísimo espectro de problemas: de medicina, psicología y psiquiatría, sobre las ciencias y la técnica y hasta sobre pedagogía y estética. Destacan sus importantes escritos sobre temas sociopolíticos que ejercieron una fuerte influencia en los años posteriores a la segunda guerra mundial. No es posible detenerse en la exposición de sus ideas y juicios en estos campos. Baste decir que en ellos domina una defensa apasionada de la *libertad* en todos los órdenes, máxime en las esferas del pensar y de la vida política, y una lucha incondicionada contra todo poder y autoridad exclusivistas que pretenden ejercer coacción sobre una libertad omnímoda. Su filosofía puede llamarse también una «filosofía de la libertad», de una libertad existencial identificada con la realización misma del hombre. Ya en los primeros años de enseñanza comunicaba a los estudiantes la fe en la libertad. Es por lo que Jaspers combatió el marxismo, al que llama «una filosofía desnaturalizada, producto de la filosofía alemana alzada sobre los fundamentos de Hegel y que hoy se ha convertido to-

[90] Ibid., 7 p.525-548. Ibid., p.551-576. Toda esta apelación a la lucha y exigencia de transformación la apoya Jaspers en el ejemplo de Kierkegaard, que luchó tanto contra el cristianismo de su tiempo y sus instituciones eclesiásticas. La idea de la transformación del cristianismo en simple fe bíblica debe provenir de su esposa, que compartía el mismo racionalismo e interpretación laica de las fuentes de la revelación judía. Si bien, en el orden práctico, Jaspers aboga por un mutuo respeto y coexistencia entre el hombre religioso y el filósofo, y que éste debe aceptar como posible la experiencia religiosa de la Realidad trascendente en forma teísta y personal aunque él no la comprenda sino en la línea de las cifras, en el plano teórico muestra su intransigencia, replicando iracundo (ibid., p.521-23) a las agudas reflexiones del teólogo protestante K. BARTH que le reprocha el continuo e indebido uso del nombre de Dios, y pone al desnudo el fondo de su pensamiento vacío de todo telsmo: «Con demasiada frecuencia se usa el vocablo *Dios* sólo como seudónimo del límite de la comprensión humana del mundo y de sí mismo; con demasiada frecuencia se dice Dios, y sólo se hace referencia con esta cifra a un algo, a saber, a aquel algo vacío, infecundo y en el fondo espantosamente aburrido al que se ha llamado *trascendencia*, y que luego, en vez de como auténtico estar enfrentado, *como un estar fuera y más allá*, se interpreta como un reflejo ilusorio de la libertad humana, como su proyección en un espacio vacío de toda objetividad. . Decisivo en esta *trascendencia* es que, frente al hombre, ni tiene determinada voluntad, ni tiene tan siquiera una determinada autoridad y poder». (Texto citado de la *Dogmática* de BARTH, III 4 p.5[illegible] de la segunda edición.)

talmente en el dominio de una ortodoxia dogmática con poder coactivo sobre los espíritus» *(Diálogo con F. Bondy,* 1962).

Otro campo en que despliega Jaspers la amplitud universal de su pensamiento es el de la historia de las ideas. Una parte importante de su vasta producción va dedicada al estudio de los grandes filósofos y principales representantes del pensamiento mundial, desde las filosofías orientales hasta los pensadores de su época; y a sus doctrinas y tendencias históricas hace referencia constante en sus escritos. Naturalmente, son superficiales sus conocimientos de las filosofías antiguas, tanto orientales como griegas y del pensamiento cristiano, desconociendo por completo la Escolástica. Pero son interesantes sus monografías y análisis interpretativos de algunos pensadores renacentistas y sobre todo de los grandes filósofos modernos. Plotino, Kant, Kierkegaard y Nietzsche, con la fenomenología preeidética, son las corrientes que más han influenciado en el desarrollo de su filosofía, de tal modo que ésta se ha llamado un «eclecticismo», formado en la conjunción de dichas corrientes. El kantismo es especialmente dominante en él, como en Heidegger, pues su concepción de los tres envolventes está calcada sobre las tres ideas kantianas del mundo, el yo o la conciencia y Dios, y el fenomenalismo trascendental kantiano invade su visión de los seres empíricos.

Bajo la confluencia e inspiración de estos pensadores, la filosofía de la existencia es original como la de Heidegger. Ambos han construido las «dos formas fundamentales del existencialismo», como se ha dicho. En ambos es constante el pensamiento fundamental sobre el ser, que penetra y envuelve la dispersión y desgarramiento de los seres finitos sin confundirse con ellos, y debe ser aclarado, que no explicado, desde la existencia singular, el yo o la conciencia del hombre, que es su propia sede y lugar de iluminación del ser, y bajo el método fenomenológico de una experiencia original o preconceptual, anterior a la división de sujeto y objeto. No se ha subrayado bastante el parentesco y conexión estrecha de la filosofía de nuestro pensador respecto de la heideggeriana. Aunque los dos reciben la primera sugestión de Kierkegaard y la influencia de Kant, Nietzsche y otros, el existencialismo no ha podido surgir de un modo independiente en ambos, y la distancia de cinco años de la obra fundamental de Jaspers respecto de la de Heidegger (1932, 1927) hace pensar que aquél ha tomado los motivos básicos de éste, aunque a discreta distancia y revistiendo su especulación de nuevos aspectos y propia sistematización. Jaspers sigue de cerca a Heidegger en casi todas las líneas fundamentales de una concepción del hombre como existencia trágica, radicalmente contingente y abocada a la nada; su situación temporal e historicidad intramundana, sin otro destino que realizar el proyecto de propia libertad, en comunicación o ser-con los otros existentes, y que proyecta su luz inteligible sobre el caos de los entes finitos a los que manipula y pone a su servicio mediante la ciencia y la técnica. Heidegger ha acentuado los aspectos trágicos y nihilistas de esta existencia como ser para la muerte, y Jaspers ha tratado de abrirla a un horizonte envolvente o una trascendencia indefinible que

sería el ser verdadero, pero cuya realidad se diluye y esfuma en un límite en que el mundo se contiene.

De ahí que toda la construcción filosófica de Jaspers esté también marcada de la misma *ambigüedad radical*. Es meritorio su esfuerzo de trascender hacia el ser en sí, de buscar los caminos de la metafísica del ser. Pero los supuestos de su método fenomenológico le cierran todo acceso a la realidad de este ser en sí, que no puede encontrarse en la simple inmanencia de la existencia. Jaspers niega constantemente toda validez al pensamiento objetivo y conceptual, que procede sobre la base de un sujeto cognoscente y unos objetos exteriores a él, representados en las ideas y proposiciones universales sobre los mismos; pretende hallar una vía más originaria para esclarecer la existencia en su relación de presencia al ser de la trascendencia, fuera de la división de sujeto y objeto. Por ello, su especulación se debate en constante incoherencia y contradicción, porque nuestro entendimiento no puede pensar sino por determinaciones de realidades objetivas contrapuestas al sujeto pensante, no puede pensar sino objetos. Y, de hecho, su continuo discurse sigue la lógica común, formulando conceptos y proposiciones sobre objetos determinados distintos del pensar. Ahora bien, según tales presupuestos, esos juicios, afirmaciones o negaciones de algo determinado, no significan nada, no dicen nada sobre la existencia y la trascendencia que se sustraen a la conciencia general y objetivante de lo empírico. Algo totalmente indeterminado e inobjetivable sólo puede ser la nada o el *apeiron* de Anaximandro o la materia prima de Aristóteles. Y su teoría de las cifras no pasa de ser un mero nominalismo, envuelto en un simbolismo imaginativo.

La conclusión debía ser el silencio, que a menudo invoca Jaspers, o una filosofía totalmente negativa que no es filosofía. Sólo queda el recurso a la experiencia inmediata, una experiencia fundamental del ser de la trascendencia, que se hace presente en la intuición esclarecedora de la existencia, a la que también apela Jaspers. Por desgracia, sabemos que esta experiencia humana inmediata es de lo sensible y empírico, en cuya esfera no cabe encontrar la trascendencia o el ser-en-sí. O, de lo contrario, se trata de la experiencia inmanente de la conciencia, de la vida emocional y actividad libre; la experiencia fundamental jaspersiana captaría la presencia de la trascendencia ahondando en las raíces profundas del propio ser. Se corre entonces el riesgo de caer en la inmanencia, muy cercana al idealismo. El pensar existencial de Jaspers es así oscilante entre el subjetivismo trascendental kantiano y un esfuerzo de trascender los límites de la existencia hacia el ser exterior, metódicamente inalcanzable.

Por eso su metafísica de la trascendencia cae en el vacío de una serie de círculos envolventes, que nada dicen de una Realidad exterior al mundo. Ha sido juzgada negativamente por la mayoría de los intérpretes como verdadero teísmo, conforme a la crítica desfavorable que se ha indicado de K. Barth. Y si se atiende a la afirmación repetida de nuestro filósofo de que la trascendencia o envolvente es origen y fundamento de la existencia y de los entes finitos, tal concepción metafísica

no pasa de ser un vago panteísmo. Muchos han visto en la continua apelación de Jaspers a Dios como sinónimo de la Trascendencia, y en sus profusas disquisiciones sobre religión, una clara muestra de su inquietud religiosa y de su acercamiento a la fe cristiana. Pero no es menos tenaz en él la crítica demoledora de todos los dogmas e instituciones cristianas y su reiterada negación de un Dios personal, y al final trató de convertir la fe cristiana en un vago humanitarismo. Como ha dicho J. B. Lotz, el pensamiento de Jaspers corre el riesgo de sustituir el auténtico encuentro del hombre con Dios por un inútil dar vueltas del hombre en torno a sí mismo.

A pesar de la resonancia mundial que ha tenido la filosofía de Jaspers, no ha llegado a constituir una verdadera escuela. El movimiento existencialista siguió por diversas corrientes, que recogen la difusa especulación existencial y los motivos principales de sus fundadores.

CAPITULO XV

Sartre y el existencialismo ateo

El segundo foco del movimiento existencialista se ha desarrollado en Francia, adonde vino de Alemania y desde donde irradió al mundo entero. El existencialismo francés se dividió en dos corrientes antitéticas: la corriente *atea,* representada por Sartre y sus seguidores, y la corriente *cristiana,* cuyo máximo exponente es Gabriel Marcel y en la que se encuadran diversos escritores católicos, incluso de otros países. Deriva este existencialismo y recibe su fuente de inspiración general de los fundadores germanos. Pero los dos autores franceses la han desarrollado de una manera propia e independiente y con nuevos modos de expresión. El parentesco entre los cuatro representantes lo señaló Sartre en su conocida expresión: «Hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, y entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, de otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger y también a los existencialistas franceses y a mí mismo» *(El existencialismo es un humanismo* p.17).

La conexión es sólo aproximativa. Heidegger rechazó esta doble atribución a él de existencialista y ateo. En todo caso, no puede asimilarse la posición de Heidegger, que hace abstracción del problema religioso y de la relación de la existencia a Dios desinteresándose de toda trascendencia, a la posición de Sartre, que hace profesión de ateísmo en toda su obra y establece la negación dogmática de Dios como una tesis básica y

núcleo de su pensamiento. Dentro de las diversas formas y corrientes existenciales, puede, pues, caracterizarse su filosofía, entre otras denominaciones, como el existencialismo ateo.

JUAN-PABLO SARTRE *. **Vida y obras.**—Nació Jean-Paul Sartre en París, el 21 de junio de 1905, en el seno de una familia burguesa.

Huérfano de padre a la edad de un año, en la educación de su primera infancia actuó junto a la influencia de su madre, católica, la de su

* R. CAMPBEL, *J.-P. Sartre ou une littérature philosophique* (París 1945, tr. esp. 1949); C. ANDRY Y AUTORES VARIOS, *L'existentialisme* (París 1948); R. TROISFONTAINES, *Exposé et critique de l'Être et le Néant* (París 1945, tr. esp. 1950); G. VARET, *L'ontologie de Sartre* (París 1948); J. SÁNCHEZ VILLASEÑOR, *Introducción al pensamiento de J.-P. Sartre* (México 1950); I. QUILES, *Sartre. El existencialismo del absurdo* (Buenos Aires 1945); ID., *Sartre y su existencialismo* (Buenos Aires 1952); L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico* (Padua 1952); R. M. ALBÉRÈS, *J.-P. Sartre* (París 1953); A. STERN, *Sartre his Philosophy and Psychoanalysis* (Nueva York 1953); H. H. HOLZ, *J.-P. Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie* (Meisenheim 1951); M. BEIGBEDER, *L'homme Sartre* (París 1947); CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo* II, tr. esp. (Madrid 1955); W. DESAN, *The Tragic Finale: an Essay on the Philosophy of J.-P. Sartre* (Palermo 1953); F. JEANSON, *Sartre par lui-même* (París 1955); ID., *Le problème morale et la pensée de Sartre* (París 1947); R. JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.-P. Sartre*, tr. esp. (Madrid 1950); ID., *Sartre ou la théologie de l'absurde* (París 1965); R. VIRASORO, *Existencialismo y moral. Heidegger-Sartre* (Santa Fe 1957); J. MÖLLER, *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J.-P. Sartres* (Stuttgart 1959); A. MASINO, *L'esistenzialismo di J. P. Sartre* (Nápoles 1958); R. MARÍN IBÁÑEZ, *Libertad y compromiso en Sartre* (Valencia 1959); F. FANCITANO, *L'essere e il nulla di J.-P. Sartre* (Nápoles 1959); N. N. GREENE, *J.-P. Sartre. The Existentialist Ethik* (Ann Arbor, Michigan, 1960); I. STELLER, *J.-P. Sartre. the Freedom Condemned* (Nueva York 1960); M. A. SCHALDENBRAND, *Phenomenologies of Freedom* (Washington 1960); L. RICHTER, *J.-P. Sartre* (Berlin 1961); F. R. JAMESON, *Sartre. The Origins of a Style* (New Haven 1961); K. HARTMANN, *Grundzüge der Ontologie Sartres* (Berlín 1963); ID., *Sartres Sozialphilosophie* (Berlin 1966); A. MASULLO, *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre* (Nápoles 1965); A. R. MANSER, *Sartre: a Philosophic Study* (Nueva York 1966); I. MURDOCH, *Sartre: Romantic Rationalist* (New Haven 1959); T. S. MOLNAR, *Sartre: Ideologue of our Time* (Nueva York 1968); W. D. DESAN, *The Marxism of J.-P. Sartre* (Nueva York 1966); C. AUDRY, *Sartre et la réalité humaine* (París 1966); O. BORELLO, *Studi su Sartre* (Bolonia 1964); R. CHAMPIGNY, *Stages on Sartre's Way* (Indiana 1959); E. D. CUMMING, *The Philosophy of J.-P. Sartre* (Nueva York 1965); M. CORVEZ, *L'être et la conscience morale* (Louvain 1968); J. P. FELL, *Emotion in the Thought of Sartre* (Nueva York 1965); B. R. GALLO, *J.-P. Sartre y el marxismo* (Buenos Aires 1966); P. CHIODI, *Sartre e il marxismo* (Milán 1965); R. GARAUDY, *Une littérature de fossoyeurs. Un faux prophète. J.-P. Sartre* (París 1948); ID., *Questions à J.-P. Sartre. Précédées d'une lettre ouverte* (París 1960); J. HOUBART, *Un père dénaturé. essai critique sur la philosophie de J.-P. Sartre* (París 1964); R. A. HERRA, *Sartre y los prolegómenos a la antropología* (Costa Rica 1968); K. KOHUT, *Was ist Literatur? Die Theorie der «littérature engagée» bei J.-P. Sartre* (Marburg 1965); R. LAFARGE, *La philosophie de J.-P. Sartre* (París 1967); R. D. LAING-D. G. COOPER, *Reason and Violence. A Decade of Sartre's Philosophy. 1950-1960* (Londres 1964); G. LUKÁCS, *Existentialism ou marxism?* (París 1948); W. MAIER, *Das Problem der Leiblichkeit bei Sartre und Merleau-Ponty* (Tubinga 1964); G. MARCEL, *L'existence et la liberté humaine chez J.-P. Sartre* (París 1946); M. NATANSON, *A Critique of J.-P. Sartre's Ontology* (Lincoln, Nebraska, 1951); A. NIEL, *J.-P. Sartre, héros et victime de la conscience malheureuse* (París 1966); G. SCHLISSKE, *Die Ontologie J.-P. Sartres als subjektiver Idealismus* (Munich 1961); J. F. SHERIDAN, *Sartre: the Radical Conversion* (Athens, Ohio, 1969); IGNACIO SOTELO, *Sartre y la razón dialéctica* (Madrid, Tecnos, 1967); J. L. PINTOS, *El ateísmo del último Sartre* (Madrid 1968); M. WARNOCK, *The Philosophy of Sartre* (Londres 1965); G. TRUC, *De Sartre à Lavelle ou désagrégation et reintegration* (París 1946); R. ARON, *Marxism and the Existentialists* (Nueva York 1969); M. CONTAT ET M. RYBALKA, *Les écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée* (París 1970); ID., *Les écrits de Sartre de 1969 à 1971*, en *Magazine Littéraire* (París, sept 1971); R. LAFARGE, *La filosofía de Jean-Paul Sartre*, vers. esp. (Madrid 1970).

abuelo materno, Charles Schweitzer, calvinista alsaciano de tendencias germanófilas. De esta doble vertiente polar deriva posiblemente toda la actitud mental del futuro filósofo. Debió superar muy pronto la tensión religiosa, incidiendo en el agnosticismo y después en un decidido ateísmo. (En *La Nausée,* novela con elementos autobiográficos, hace decir al autodidacta: «Yo no creo en Dios, su existencia es desmentida por la ciencia... Todos los domingos iba a misa. No he sido jamás creyente» [1.ª ed. p.162-163], que bien puede referirse a él.) Del puritanismo del abuelo protestante persistirá la honda preocupación moralista que aparece en sus escritos bajo la forma laica de afán de sinceridad y de conformidad consigo mismo. Y el hecho de su mezclada ascendencia francoalemana será la premisa de la permeabilidad y facilidad de captación y asimilación de las corrientes de ideas foráneas, que han motivado el llamarle el menos «francés» de los escritores franceses contemporáneos.

Cuando Sartre tenía once años se casó de nuevo su madre, y la familia se trasladó a La Rochela, el antiguo e histórico bastión de los hugonotes, en cuyo Liceo cursó los estudios secundarios. El niño debió pasar su adolescencia en situación extraña en la familia, en sorda oposición al padrastro, que le robaba el cariño de su madre. Y algunos autores tratan de encontrar en complejos de su primer psiquismo la explicación de los desequilibrios anormales del paradójico carácter del filósofo, audaz y rebelde a la vez que tímido y de una vida exterior honrada, cuya literatura desbordante, que se complace en pintar todo lo nauseabundo y viscoso de la vida, los bajos fondos de las pasiones degradantes, parece delatar al psicoanálisis su inmadurez sexual, carente de paternidad [1].

[1] En uno de sus trabajos últimos, *Les mots* (París 1964, tr. *Las palabras,* Buenos Aires 1968), ha evocado Sartre los recuerdos de su primera infancia (hasta los diez años y algo hasta los doce) en un relato autobiográfico más literario que histórico, en un estilo gráfico y desconcertante y con enorme desenfado respecto de sí y de su familia. La progenie de los Sartre queda malparada. El abuelo había estado cuarenta años sin dirigir la palabra a su mujer. De su padre sólo habla en breves líneas. Se llamaba Jean-Baptiste. «En 1904, siendo ya oficial de la marina y teniendo las fiebres de Cochinchina, conoció a Anne-Marie Schweitzer, se apoderó de esta muchachota desamparada, se casó con ella, le hizo un hijo al galope, a mí, y trató de refugiarse en la muerte» (tr. cit., p.14). Sucumbió al poco tiempo de las fiebres y el hijo no llegó a conocerle. La madre y el huérfano se refugian entonces en casa de los Schweitzer, y el abuelo Charles se encarga de su sostén y educación, llegando a tener un cariño intenso al niño, huérfano y enfermizo. Casi todo el relato habla de esa vida infantil en casa del abuelo, de los cuidados y desvelos de éste, de la relación tan estrecha del niño con la madre. Desde los primeros años se evoca como un niño en extremo precoz, muy imaginativo y dado a inventar toda suerte de fantasías; desde que aprendió a leer se entregó con avidez a toda suerte de lecturas. Charles, el abuelo protestante, ridiculizaba de continuo el catolicismo. Pero su madre, católica, le enseñaba en privado las oraciones y le llevó a alguna instrucción religiosa. «Me vi conducido a la incredulidad, no por el conflicto de los dogmas, sino por la indiferencia de mis abuelos. Sin embargo, creía; rezaba mis oraciones todos los días, en camisa, de rodillas en la cama, pero pensaba en Dios cada vez menos» (p.67). «Yo, que soy inaccesible a lo sagrado, adoraba la magia» (p.81). A los doce años, en un rato de espera, «no supe qué inventar y decidí pensar en el Todopoderoso. Saltó en el azul en el acto y desapareció sin darme explicaciones: no existe, me dije, y creí arreglado el asunto...; desde entonces nunca he tenido la menor tentación de resucitarlo. Pero seguía el otro, el Invisible, el Espíritu Santo...; agarré al Espíritu Santo en la bodega y lo expulsé de allí; el ateísmo es una empresa cruel y de largo aliento; creo que lo he llevado hasta el fondo». «Lo sagrado, extraído del catolicismo, se depositó en las Bellas Letras y apareció el hombre de la pluma, *ersatz* del cristiano que no podía ser» (p.160-163). «La inmortalidad terrestre se ofrecía como un sustituto de la vida eterna.»

En 1924 ingresó en la Escuela Normal Superior de París, donde cursó sus estudios de Filosofía, y en 1929 obtuvo el título de «agregado», junto con Simone de Beauvoir, a quien conoció aquel año en la Sorbona y con la que habría de permanecer unido desde entonces. Tras de cumplir el servicio militar en Tours, fue nombrado profesor del Liceo de El Havre y más tarde de Laon. Fue esta época de intensa labor asimiladora y de lecturas incesantes tanto en el campo literario como en el filosófico. Conoció en estos años a Kafka, primer formador y modelo de la «literatura negra» existencialista, y a los novelistas americanos. En filosofía se había formado en el racionalismo frío y laico de la enseñanza oficial, en que dominaba el influjo del idealismo. Y se inició su interés por el marxismo, si bien en esta época su actitud ideológica es de un liberal de izquierdas, según la tradición del intelectual burgués, con tendencia por impulso interior permanente hacia el individualismo y un anarquismo difuso.

En 1933 marchó a Alemania como *pensionnaire* del Instituto francés de Berlín para estudiar la filosofía alemana, y este tiempo fue decisivo para su orientación. Entró en contacto directo con la fenomenología de Husserl, la que asimiló en gran escala, y pudo sentir el influjo de las críticas que se suscitaban a los últimos desarrollos de la misma por parte del nuevo movimiento existencialista de Heidegger y Jaspers. En Friburgo asistió a las lecciones de Heidegger, de cuya filosofía existencial iba a ser el heredero directo y más radical. Así, de la asimilación de la fenomenología y del existencialismo heideggeriano, comienza en seguida a elaborar su nueva construcción existencial, de un nuevo modo personal e independiente.

De retorno a Francia, en 1935, se convierte pronto en centro de un fuerte sector de la vida intelectual parisiense, iniciando una férvida actividad literaria, mientras iba madurando el propio sistema filosófico. Sus primeros ensayos son filosóficos. Constituyen el primer momento de su fecunda carrera de escritor los ensayos dedicados al método fenomenológico, en que Sartre funda su propia teoría de la conciencia. Son los artículos: *La trascendance de l'ego* (París 1936) en *Recherches philos.*; *L'Imagination* (París 1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), cuyos temas son reasumidos y desarrollados más orgánicamente en *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination* (París 1940). A la vez publica su primera obra literaria, *La Nausée* (París 1938), la famosa novela-diario que introduce ya la temática existencial.

Son los pocos recuerdos que le quedan de su efímera fe de católico. Por lo demás, habla de sí mismo con fría dureza, con visión existencialista retrospectiva, como un ser extraño e impotente, una vida sin sentido a quien no le halagan las alabanzas y honores, «porque la cultura no salva nada ni a nadie, no justifica». Algunos compañeros decían de él: «Se diría que no ha tenido padres. Ni infancia». Descubrió pronto su fealdad y había casi perdido ya de niño su ojo derecho. No en vano es el filósofo de la fealdad, de lo viscoso y degradante de las cosas y de la vida. Junto al complejo de fealdad, descubre también en sí síntomas de locura. «Me había tomado por un loco, y mi locura consistió en serlo. Neurosis de carácter, dice un analista amigo mío. Tiene razón» (p.148). «Lo que me gusta de mi locura es que me ha protegido contra las seducciones de la *élite*», termina (p.163). «Me vi llevado a pensar sistemáticamente contra mí mismo, hasta el punto de medir la evidencia de una idea por el desagrado que me causaba» (p.162). A un genio así desequilibrado no se le puede pedir una filosofía lúcida, coherente y sin contradicciones, ni menos seguirle.

Movilizado al estallar la guerra en 1939, Sartre fue hecho prisionero durante el victorioso avance nazi de 1940. En los nueve meses del campo de concentración escribe una pieza teatral para sus compañeros. Pero fue liberado por razones de salud, y de regreso a París es nombrado profesor de filosofía en el Liceo Condorcet. Ante el derrumbamiento y los luctuosos acontecimiento siguientes, su mentalidad de intelectual burgués se transforma y radicaliza, y aparece con todo empuje su nuevo modo de pensar existencialista y revolucionario. Toma parte en el movimiento de resistencia contra las fuerzas de ocupación alemana y participa en la creación de una agrupación política revolucionaria que pronto fracasa. Para los hombres de un mundo absurdo recibido en herencia se había quebrado el sentido de la existencia; ya no podían creer en nada y tenían que vivir en rebelión. Sólo les quedaba tomar sobre sí el existir como de hecho es, sin sentido ni finalidad, en la desilusionante facticidad desnuda, y actuar sin esperanza en el ámbito de soledad absoluta. La «resistencia» ha hecho de él un revolucionario e influye como elemento decisivo en su obra filosófica y literaria.

Pero, a la vez, éstos fueron los años de su máxima actividad como escritor. Sartre, como es sabido, se desdobla por igual en escritor literario y filósofo; su facundia e imaginación como autor de novelas y piezas teatrales corre parejas con el formidable poder del razonamiento dialéctico y agudo análisis de que está dotado. Pero los protagonistas de esas obras encarnan las tesis de su pensamiento abstracto. Todos ellos aparecen como personajes penosamente elaborados, conducidos a través de una vida torturante, llena de pasiones retorcidas, y casi siempre obsesos sexuales o vulgares ambiciosos y ávidos de poder; sus seres son esquemas, ideas, puros esperpentos carentes de condición integralmente humana, pero que poeen cierta garra como pertenecientes al mundo de la fabulación. A la publicación de *La náusea* siguió *Le Mur* (París 1939), colección de cinco relatos donde ya niega la existencia de Dios y considera al hombre como dueño absoluto del bien y del mal, de la verdad y la mentira, concluyendo que la existencia se identifica con la libertad. Más tarde construyó la trilogía *Les chemins de la liberté*, que comprende *Le sursis* (1943), *L'âge de la raison* (1945) y *Le mort dans l'âme* (1949).

En el teatro es donde Sartre logra literariamente sus mejores obras. Se dio a conocer con el drama *Les mouches* (1943), una reinterpretación de la tragedia griega de Orestes vengador de su padre, Agamenón, que representa el compromiso de vivir la propia libertad sin ataduras y que al final se aleja llevándose consigo las moscas de la ciudad, símbolo de las enfurecidas Erinnas. En 1944 apareció *Huis clos* («A puerta cerrada»), extraño drama que sitúa, en un solo acto, a una mujer lésbica, una infanticida y un traidor a su patria, condenados a vivir eternamente juntos, odiándose mutuamente, y donde la frase: «El infierno son los otros», sirve de conclusión. Siguieron *Morts sans sépulture* (1946), en que se hace ostentación de violencia sádica describiendo torturas de los prisioneros de la resistencia; *La putain respectuese* (1946), cuyo título dice bastante sobre el lenguaje obsceno y tipo de escenas degradantes que se describen comúnmente; *Les mains sales* («Las manos

sucias», 1948), donde el joven comunista recibe la orden del partido de liquidar a un camarada traidor. Más tarde publicó el truculento drama *Le Diable et le bon Dieu* (1951), donde el protagonista, Goetz, general de los campesinos insurrectos, traiciona varias veces tanto al arzobispo-elector como a los suyos, se mezcla en escenas de lenguaje inmundo con su amante Hilda, asesina a varios jefes y, después de frecuente e insultante invocación a Dios y al diablo, como símbolos del bien y del mal que no se distinguen, al final proclama con Nietzsche: «Dios ha muerto. El hombre es nada». O también: «El reino del hombre comienza declarando que sólo sabe amar a los hombres causándoles terror». Finalmente estrenó *Kean* (1953), adaptación de Alejandro Dumas; *Nekrassov* (1955), farsa chispeante y feroz, en que se ridiculiza a la prensa anticomunista que proclamaba la guerra fría contra Rusia; *Les séquestrés d'Altona* (1959), en que plantea con ruda violencia la responsabilidad por los crímenes del nazismo, y una adaptación de *Las Troyanas*, de Eurípides (1965). Todas estas piezas fueron estrenadas con ruidoso clamor existencialista en los teatros de París. Los dramas de Sartre colocan a sus personajes en situaciones inverosímiles; el autor intenta profundizar en la complejidad de unas almas atormentadas que buscan «liberarse» de unos prejuicios burgueses, luchar contra un algo de espiritualidad que permanece latente en sus conciencias y «demostrar» la inutilidad de sus esfuerzos.

En medio de esta febril actividad publica Sartre su obra filosófica fundamental *L'Être et le Néant* (París 1943), que venía preparando desde años antes. En ella se contiene todo su sistema ontológico existencial, que es difundido y popularizado en los personajes de su literatura. A partir de 1943, la fama mundial de Sartre está en auge, y en adelante es considerado como el jefe del existencialismo ateo de la escuela de París. El triunfo resonante que habían logrado ya sus libros, traducidos a varios idiomas, le permitió abandonar la enseñanza en 1945 para dedicarse de lleno a su labor creadora y a viajar por el extranjero. El mismo año de 1945 funda con Merleau-Ponty la revista *Les Temps modernes*, órgano difusor del movimiento, en la que escribe diversos trabajos, varios de ellos recogidos luego en la miscelánea que inicia *Situations* I (París 1947). En 1946 publica la conferencia-programa *L'existentialisme est un humanisme*, en defensa de algunos ataques contra su filosofía y, a la vez, claro resumen de los extremos de la misma, recalcando en especial su ateísmo, y que ha popularizado por el mundo la nueva filosofía.

Un viaje en 1946 a Estados Unidos será el comienzo de una serie de otros viajes que van a conducirle pronto por Africa, Escandinavia, Rusia y, en 1959, a Cuba. Sartre no descuida tampoco la crítica literaria. En este campo tienen importancia una introducción sobre *Baudelaire* (París 1947), como prefacio a una edición de este autor, y sobre todo *Qu'est-ce que la littérature?*, recogido en *Situations* II (París 1948), p.57-330, extenso estudio sobre las distintas corrientes de arte y estética, que significa la afirmación tajante de una literatura comprometida, inmersa en las situaciones del momento, en los azares históricos y sociales de la

época, y que ejerció gran influencia en la reciente literatura francesa. Y las ideas morales, o mejor inmorales, las expone en la obra *Saint Genet, comédien et martyr* (París 1952), cuyo solo título expresa una ofensa a la religión. Es un extenso psicoanálisis existencial del escritor Jean Genet conducido a través de sus obras y que debía servir de introducción a una edición de las mismas. Los escritos de tal autor alcanzan una degradación extrema y anormal. Y Sartre, en inacabables análisis del personaje a través de sus textos, en que mezcla, en abigarrada confusión, lo santo y lo profano, la moderna literatura francesa y el lenguaje cristiano, el bien y el mal, a Dios y al diablo, se complace en las morbosas fantasías descriptivas de dicho autor sobre el amor contra naturaleza de sus héroes, asesinatos sádicos, necrofilia y toda clase de crímenes, viendo en ellos la confirmación de su teoría existencialista. Genet, el amante, estrecha el cuerpo del otro hasta volatilizarlo en lo irreal y en la nada. A veces abriga el deseo de comer a su amado muerto para incorporarlo a sí. Genet es la encarnación del Mal, pero al mismo tiempo es santo y se hace Dios. El resultado es el repudio e irrisión de toda moral burguesa, «blanca o negra»; la confusión del Bien y el mal, la inversión de todos los valores como Nietzsche. Se sabe por Simone de Beauvoir que Sartre había renunciado por esta época a escribir un tratado sistemático de moral que antes había anunciado, sin duda porque ya no creía en ella, pues había glorificado todo lo vicioso, sórdido y viscoso de la naturaleza, y erigido con Freud el sexo, en su doble principio activo y pasivo, en origen oscuro de toda praxis humana.

El tercer momento de la actividad intelectual de nuestro filósofo es el de Sartre como escritor marxista. La resistencia había hecho de él un revolucionario, en concomitancia y simpatía con los comunistas. Pero en los años siguientes rechazó la dogmática marxista en nombre de la libertad existencial. En un solo texto de *El ser y la nada* en que alude al tema manifiesta su disconformidad con el marxismo, en cuanto que Marx ha afirmado la prioridad del objeto sobre el sujeto y que «el hombre es serio cuando se toma como objeto». Más tarde, en el extenso artículo *Matérialisme et révolution,* publicado en *Temps modernes* (1946) (reproducido en *Situations* III [1949] p.135-225), traza, en oposición a R. Garaudy, una dura crítica del rígido neomarxismo estalinista. Su materialismo histórico implica un puro determinismo que destruye la libertad y pretende imponer una ideología de clase y, a la vez, ser la expresión de la verdad absoluta. Mas el verdadero revolucionario, al escoger la revolución, no combate por la conservación de una clase, sino por la supresión de las clases, y «reclama la unificación de todos los grupos étnicos y clases en la unidad de *todos los hombres*». El humanismo revolucionario aparece no como la filosofía de una clase, sino como la verdad misma, la filosofía del hombre en general. Es el hombre que, aun sintiéndose en situación de oprimido, escoge en el acto mismo de la revuelta su libertad, quiere asumir libre y totalmente su propio destino. «El materialismo amenaza sofocar el proyecto de revolucionario»[3]. Y en el trabajo sobre la Literatura llegó a decir: «Pues que todavía so-

[3] *Matérialisme et révolution*, en *Situations* III p.222-25.

mos libres, jamás iremos a juntarnos con los perros guardianes del Partido comunista», el cual además obliga a trabajar «con mala conciencia y en mala fe» [3]. Como escritor revolucionario lucharía a la vez contra el comunismo y contra la burguesía.

Mas pronto aparecen las contradicciones y veleidades del inquieto pensamiento de Sartre. Comienzan a revelarse los campos de concentración en Rusia y la política sinuosa soviética con su alianza con De Gaulle y su intervención posterior en Hungría. Estos y otros hechos abren los ojos a Merleau-Ponty, que se había declarado marxista, y a Camus, los cuales abandonan el comunismo y se manifiestan contra toda violencia revolucionaria. Sartre entonces se vuelve en reacción polémica contra ellos y escribe, entre 1952 y 1954, los ensayos que forman *Les communistes et la paix*, declarándose en favor del comunismo por solidaridad incondicional con el proletariado oprimido. Fue una «conversión», afirma, y una experiencia tan radical como la de la náusea de la nada en su juventud. El nuevo cambio requería un enorme esfuerzo filosófico para integrar los problemas del marxismo en su ontología. Sartre, ya marxista—sin pertenecer al Partido comunista, se mueve dentro de su órbita—, trabajó durante años en este empeño de integración, publicando por fin su voluminosa obra *Critique de la raison dialectique* I (París 1960), en cuyo final anuncia un segundo tomo, que no apareció. A este tipo de problemas políticos actuales en la atmósfera del marxismo ha dedicado los últimos volúmenes de la miscelánea: *Situations* V. *Colonialisme et néo-colonialisme* (París 1964) y *Situations* VI, VII. *Problèmes du marxisme* (París 1964, 1965), con otros artículos y trabajos menores.

Todavía se señala una quinta fase en la producción sartriana, con otra ingente obra, *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857* I, II (París 1971) y III (París 1972), de cuyo carácter híbrido se dirá algo y del que aún anunciaba un último volumen.

Del carácter y modos de vida del hombre Sartre no se sabe mucho fuera de lo que se trasluce en sus obras, dado el talante aislado y solitario del pensador, empeñado en su constante labor de escribir, que es «su oficio», dice, aunque no dé mucho sentido a su existencia [4]. Es

[3] *Qu'est-ce que la littérature?*, en *Situations* II p.287-88. Por esta época, además, el comunismo hacía campaña de difamación y desprestigio de Sartre, y Lukács escribía una crítica despiadada del existencialismo, sobre todo del sartriano, en su obra *Existentialisme ou marxisme?* (París 1948).

[4] En *Las palabras*, tr. cit., p.162-3, escribe: «Me he desinvestido, pero no me he exclaustrado; sigo escribiendo. ¿Qué otra cosa puedo hacer? *Nulla dies sine linea*. Es mi costumbre y además mi oficio. Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa, hago, haré libros; hacen falta; aun así sirven. La cultura no salva nada ni a nadie; no justifica. Pero es un producto del hombre: el hombre se proyecta en ella, se reconoce; sólo se ofrece una imagen ante ese espejo crítico. Por lo demás, este viejo edificio en ruinas, mi impostura, es también mi carácter; podemos deshacernos de una neurosis, pero no curamos de nosotros mismos ; lo único de que se trataba era de salvarme—nada en las manos, nada en los bolsillos—por el trabajo y la fe».

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, tr. de MIGUEL ANGEL VILLASORO, 3 vols. (Buenos Aires, Ed. Ibero-Americana, 1961); *Crítica de la razón dialéctica*, tr. de M. LAMANA, 2 vols. (Buenos Aires, Losada, 1963; ed. 2.ª 1970); *Obras completas* I: *Teatro*, Pról. de J. M. RUIZ-WERNER, tr. de ALFONSO SASTRE Y COLABORADORES (Madrid, Aguilar, 1970, contiene todas las piezas teatrales e incluye las traducciones argentinas anteriores de *Las manos sucias*, *El Dia-

proverbial la sencillez de la vida de nuestro filósofo. Ha abandonado los cafés famosos en que, según declaraba, compuso lo mejor de su obra. Vivía con su madre en la calle Bonaparte; y convive también con su compañera y colaboradora, Simone de Beauvoir, aunque no ha tenido hijos. Rehúye la publicidad, al menos clamorosa y directa, y asimismo desprecia las críticas. En 1964 rehusó el premio Nobel de Literatura que se le había concedido, en nombre del íntimo rigor moral de su personalidad, quizá más bien por su mismo temperamento despectivo, contradictorio y contestario de la actual sociedad burguesa. Es además conocida su generosidad y su desprendimiento. Durante mucho tiempo hizo bolsa común con sus amigos. Sin embargo, se distanció de su amigo y colaborador Merleau-Ponty (el cual abandonó la revista por los años de la polémica), lo mismo que de Camus.

La conducta privada de Sartre contrasta, pues, con la perversión y verdadero satanismo de sus personajes y con la atmósfera obscena y nauseabunda que domina en sus obras. Esto sólo cabe explicarlo por su desbordante poder imaginativo. Desde su infancia, como ha descrito, vive de continuo de su imaginación, de sus fantasías y macabros sueños o *rêveries,* y siente la íntima necesidad de comunicarlas. Posee el don de evocar a voluntad escenas vivas, es capaz de dar cuerpo a situaciones irreales, de vivirlas con tal intensidad que parezcan nacidas de su profunda espontaneidad; de dejarse coger en su juego y, al mismo tiempo, de quedar lúcidamente dueño de sí mismo; esto no cabe explicarlo más que por una especie de desdoblamiento interior. Pero, dado su espíritu frío y su temible potencia de razonamiento, el talento poderoso de evocación de imágenes no le excusa de la maldad y perversión que expresa en ellas; antes bien, son un índice de su interior perversión intelectual y moral. Su frío cinismo en relatar todo lo truculento, malsano y criminal del vivir humano no puede atribuirse sólo a un ansia ilimitada de libertad, sino que proviene de una morbosa y desatada inclinación interior. Se ha notado la ausencia de una mirada de amor hacia el mundo y la humanidad en la obra de Sartre; no asoma en parte alguna el perfume de una flor, la sonrisa de un niño. Todo ello delata en su autor una existencia vacía de sentimientos nobles, en la que parece haber estado ausente un auténtico amor.

En los últimos años, la actividad literaria de Sartre se ha reducido notablemente. Desde los setenta años (1975) ha perdido casi del todo la vista. Apenas puede leer y se contenta con dictar a la secretaria sus pensamientos. También desde esa época, su trato con Simone de Bauvoir es mínimo. No se ha casado con ella, pues ésta rechazó a su tiempo la propuesta de matrimonio hecha por Sartre, porque ello habría supuesto someterse a las instituciones y estructuras establecidas de la sociedad. Por otra parte, han debido de disminuir sus simpatías por el comunismo, del que nunca fue afiliado, aunque alguna vez se le había

blo y Dios, Nekrassov y Kean); El existencialismo es un humanismo, tr. esp. (Buenos Aires 1947); *Esbozo de una teoría de las emociones* (1959); *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación,* tr. de M. LAMANA (Buenos Aires 1948, 1964); *Las palabras,* tr. de M. LAMANA (Buenos Aires 1964). Hay también traducción argentina de todas las novelas, de *Situations* I-III, de Baudelaire y de otros ensayos.

preparado su carnet del Partido y por los años de su adhesión marxista visitó, con la Beauvoir, Rusia en una gira triunfal de conferencias. Recientemente y con ocasión de la visita de Brezhnef a París (1977), Sartre logró reunir a los intelectuales rusos expatriados firmando con ellos un manifiesto de protesta. Es una típica expresión de su carácter contestatario, siempre en rebeldía con la posición alcanzada.

Nuestro resumen se atiene sólo a la obra filosófica sartriana, prescindiendo de otros comentarios a los personajes de sus novelas y dramas que, como obras de tesis, reflejan simplemente los supuestos de su doctrina general.

La conciencia y la imaginación.—Los primeros trabajos filosóficos de Sartre son los cuatro ensayos, antes mencionados, referentes al tema de la psicología fenomenológica. En ellos, el primer maestro a quien invoca es Husserl, cuya *Fenomenología* aprendió en Berlín. Sartre adopta este método fenomenológico en la medida en que constituye un modo de abordar los objetos completamente exento de supuestos y especulaciones; son las cosas mismas las que se nos dan en su inmediatez y originalidad, cuya descripción interpretativa ha de acometer el filósofo, desprovisto de toda clase de prejuicios. A su autoridad principal añade, a fuer de buen francés, la de Descartes, cuya influencia temática también se deja sentir; la de Bergson y otros filósofos y psicólogos modernos, pues Sartre no conoce la filosofía antigua, y menos la medieval; más tarde comienza a ser citado su gran maestro Heidegger. Respecto de todos ellos, Sartre adopta una posición crítica y contestataria; él va a construir una filosofía nueva, distinta de la de sus fuentes, encaminada a fundar la libertad en una praxis liberadora, que sólo va a aunarla después con el marxismo.

El más importante de estos ensayos es el primero, *La trascendencia del «ego». Ensayo de una descripción fenomenológica*, en el que ya se presentan algunos fundamentos teóricos del sistema futuro. Se trata de establecer una teoría fenomenológica de la conciencia; para ello es preciso examinarla a la luz de la noción husserliana de la intencionalidad, sometiéndola a una rigurosa crítica. Todo el contenido o intención del ensayo es dado en el primer párrafo: «Para la mayor parte de los filósofos, el *ego* es un 'habitante' de la conciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las *Erlebnisse* (vivencias) como un principio vacío de unificación. Otros, la mayoría psicólogos, piensan describir su presencia material como centro de los deseos y de los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Queremos mostrar aquí que el *ego* no

está ni formal *ni* materialmente en la conciencia; está fuera, *en el mundo;* es un ser del mundo, como el *ego* de otro»[5].

Para expulsar este pseudohabitante de la conciencia que es el *ego,* toda la reflexión se dirige a criticar la doctrina del segundo Husserl, quien asumió la teoría de Kant sobre el yo trascendental, y antes de Descartes sobre el *Cogito: yo pienso.* Esta tesis sostiene que el «yo pienso» debe acompañar a todas nuestras representaciones como principio de unidad de las mismas, que un yo trascendental (Sartre lo llama en general el *ego,* que lo divide en dos aspectos: el *je,* que es «la cara activa» y personalizante, y el *moi,* psíquico y psicofísico). Pues bien, este yo trascendental, que estaría detrás de cada conciencia como principio unificante e individualizante, es «totalmente inútil y nocivo»; si existiera, sería «la muerte de la conciencia». La concepción fenomenológica de la conciencia hace superflua tal función unificante. En efecto, «la conciencia se define por la intencionalidad», según la intuición fundamental descubierta por Husserl. Toda conciencia es conciencia de algo, de un objeto trascendente, y obtiene conciencia de sí en cuanto es conciencia de ese objeto. La conciencia es pura transparencia, «todo ligereza y traslucidez»; es un simple fenómeno, «en el sentido particular de que ser y fenómeno no hacen más que uno». No puede ser, por tanto, más que «conciencia de ser conciencia de un objeto» que es «trascendente a las conciencias que la captan y en el que encuentran su unidad». Y la unidad de las conciencias está además garantizada en el «flujo perpetuo» de las mismas como síntesis de conciencias pasadas y de la conciencia presente. Introducir, pues, en ella un yo que no es objeto ni conciencia sería negar «su cualidad traslúcida», poner en ella «un centro de opacidad»; y se abandonaría «ese punto de vista original y profundo que hace de la conciencia un absoluto *no sustancial»*[6].

Sartre ha radicalizado, pues, la noción de intencionalidad de la conciencia, a la que se ha desprovisto de todo principio o sujeto; no queda en ella huella alguna de sustancialismo, sino simple transparencia del objeto. «El yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica (de la *epoché* husserliana). El *Cogito* cartesiano afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo-*cogito* no es: *yo tengo* conciencia de esta silla, sino: hay conciencia de esta silla. Es un contenido suficiente

[5] *La trascendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris 1966) p.13.
[6] Ibid., p.19-25.

para establecer un campo infinito y absoluto de investigación fenomenológica» [7].

De igual suerte rechaza la teoría psicológica del yo como centro de nuestros deseos y actos. Este yo psíquico de la vida emocional *(moi)* debe ser considerado como un polo-objeto o totalidad sintética de nuestras acciones, estados y cualidades, pero no como produciendo estos estados, pues no es nada fuera de la totalidad concreta de estados y acciones. «El *ego* respecto de los objetos psíquicos es como el mundo respecto de las cosas», según la concepción de Heidegger, es decir, «como la totalidad sintética infinita de todas las cosas» que en él se engloban [8]. En todo caso, el yo no aparece sino mediante un acto reflejo de «segundo grado». La conciencia intencional de los actos es irrefleja; pero cuando reflexiona sobre sí misma haciéndose consciente de sí de modo reflejo, entonces se pone a sí como objeto. «Este objeto trascendente del acto reflexivo es el yo.» Por eso se desvanece cuando desaparece el acto reflexivo, se esfuma en los estados vivenciales de una conciencia directa. El yo, por tanto, no es algo de la conciencia sino como objeto de la misma en cuanto reflectante; es, pues, una «unidad noemática, no noética»; un «existente» en el mundo con un tipo de existencia diferente de los seres espacio-temporales, pero real [9].

De ahí, como conclusión, la tesis final: «La conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal», purificada del yo como sujeto o principio productor de sus actos y «de toda estructura egológica». El yo ha sido desalojado de ella y relegado al plano noemático de los objetos del mundo, aunque de índole especial, al ser-en-sí de la ontología. Con esta paradójica y hasta absurda teoría cree Sartre mantener la absoluta autonomía de la conciencia y eliminar el solipsismo, evitando los lazos del idealismo [10].

Los ensayos siguientes, *L'Imagination* y *L'Imaginaire,* prolongan la teoría fenomenológica de la conciencia, aplicándola ahora a la imagen que, como el yo, va a ser desalojada de la conciencia. En ellos ya se esbozan más claramente supuestos básicos del existencialismo sartriano. Las dos formaban una sola investigación, separadas sólo para fines de publicación. El primero desbrozaba el terreno. Examinando la cuestión de las

[7] Ibid., p.34-37.
[8] Ibid., p.57-58.
[9] Ibid., p.36-37, 70, 75.
[10] Ibid., p. 74-87. Cf. p.74: «El yo que aparece en el horizonte del 'yo pienso' no es dado como productor de la espontaneidad consciente. La conciencia se produce frente a él y va hacia él para unírselo. Es todo lo que se puede decir».

diferencias entre percepción e imaginación a la luz de las filosofías clásicas y de la psicología moderna. Sartre descubre en todos las mismas insuficiencias. Ni los antiguos ni los modernos habían comprendido la diferencia esencial entre «imaginar» y «percibir»; inevitablemente hacían de la imagen una manera de cosa en la conciencia y el imaginar se trocaba en una «percepción renaciente». La descripción fenomenológica de la conciencia «imagen» encuentra una solución, y al final del inventario de los sistemas aparece el hilo conductor: «La imagen es un cierto tipo de conciencia. La imagen es un acto, no una cosa».

La segunda obra, más extensa, *L'Imaginaire,* que lleva por subtítulo: «Psicología fenomenológica de la imaginación», continúa dicha investigación. Sartre, tan imaginativo e interesado siempre por los problemas de la imaginación, multiplica los análisis fenomenológicos de experiencias particulares, con largo examen de las teorías psicológicas sobre las diversas formas de imaginación en los estados normales, en los sueños o los casos de alucinación, para probar sus tesis. El intento principal está expresado en el párrafo introductorio: «Esta obra tiene por fin describir la gran función *irrealizante* de la conciencia o *imaginación* y su correlativo noemático, lo imaginario». Este *noema* de la función imaginativa es la imagen; y «la imagen es una conciencia», no una pintura intencional con que se representaban las cosas. Al figurarla así cometemos un error: «Nosotros pensamos que la imagen estaba *en* la conciencia y que el objeto de la imagen estaba *en* la imagen. Y nos figuramos la conciencia como un lugar poblado de pequeños simulacros que serían las imágenes». Es lo que llama «la ilusión de la conciencia», integrando en su contenido psíquico la exterioridad, la espacialidad y todas las cualidades sensibles de la cosa. Pero es absurdo pensar que el objeto exterior entre de algún modo en la conciencia. En lugar de imagen, Sartre emplea el término de «conciencia imaginante», que es un acto sintético dirigido no sobre una imagen, sino sobre el objeto [11].

La segunda principal característica es la diferencia esencial entre la percepción y la imaginación, que son las dos formas de la conciencia intuitiva. El error psicológico, aquí, consiste en considerar el imaginar como una percepción o sensación «renaciente». Pero se trata de dos actitudes irreductibles de la conciencia. Toda conciencia pone su objeto; si en la percepción ella se hace posición realizante, por la imaginación se hace posición irrealizante. La percepción pone un objeto como existente.

[11] *L'Imaginaire* (París 1940) p.11-17. Cf. p.115: «Una conciencia imaginante es conciencia de un *objeto en imagen* y no conciencia *de imagen*».

La imagen es también un acto de creencia o posicional, que puede poner su objeto, bien «como inexistente, o como ausente, o como existente en otra parte, o de una manera neutra». Tres de estas formas envuelven una negación, y de ahí ya concluye que la conciencia imaginante pone su objeto como «una nada». La imagen, pues, es pura producción del espíritu; no se trata, por tanto, de una percepción renaciente, sino de una creación. Y otra nota distintiva de la conciencia imaginante es la espontaneidad, en cuanto que presenta el objeto en síntesis instantánea, a diferencia del acto perceptivo, que lo va aprehendiendo en una serie de perfiles y aspectos a través de la observación [12].

La descriptiva fenomenológica se prolonga luego, a través de prolijos análisis, en dos partes: «la familia de la imagen», que estudia el conjunto de posibles formas imaginativas, simbólicas, representativas, de imitación o esquemáticas, junto con «la función de la imagen en la vida psíquica»; la otra parte trata de «la vida imaginaria», que se refiere a los distintos objetos del acto imaginativo, insistiendo en la tesis de la irrealidad de dichos objetos y las conductas varias de sentimientos y emociones frente a «lo irreal», sobre todo en la alucinación y los sueños. «El objeto en imagen es un irreal...; para obrar sobre estos objetos irreales es preciso que yo me desdoble a mí mismo, que yo *me irrealice*». La función imaginante la subsume bajo el género común del pensamiento, sin distinguir la imagen sensible del puro concepto. «Entre imagen y pensamiento no hay oposición, sino solamente relación de la especie al género. El pensamiento toma la forma imaginada cuando quiere ser intuitivo» [13].

Pero no es posible entrar en sus largas divagaciones psicológicas. Sólo cabe indicar el sentido metafísico que en la conclusión establece como resultado de su fenomenología de la imaginación. La función imaginativa es una condición esencial de la conciencia. Y puesto que la imagen presenta el objeto como *ausente*, y por tanto *irreal*, «el acto negativo es constitutivo de la imagen y la negación es el principio incondicionado de toda imaginación». Pero poner el objeto cortándolo de toda realidad es «anonadarlo, hacerlo presente como *nada*». La conciencia debe poder formar y poner objetos «afectados por un cierto carácter de nada en relación a la totalidad de lo real». Así, concluye Sartre, «la tesis de la irrealidad nos ha dado la posibilidad de la negación como su condición, la cual no es posible sino por

[12] Ibid., p 18-29
[13] Ibid., p.158, 162.

la 'nadificación' *(néantisation)* del mundo como totalidad, y esta nadificación se nos ha revelado como siendo el anverso de la libertad misma de la conciencia» [14]. Tenemos, pues, en germen la tesis de la obra principal, fundada en una interpretación propia de la doctrina de Heidegger. La libertad absoluta de la conciencia está enraizada en ese proceso anonadante de la conciencia imaginante. Dentro del mundo ireal se ha introducido la nada como negatividad e irrealidad [15].

A igual tratamiento reductor somete Sartre la teoría de las pasiones en el ensayo paralelo, *Esquisse d'une théorie des émotions,* pues ya dice aquí que «la síntesis afectivo-cognitiva no es otra cosa que la estructura profunda de la conciencia de imagen». Una reflexión purificante revelará la conciencia-emoción como no disponiendo sino de una autonomía secundaria por relación a la conciencia, puesto que también dependerá de su función irrealizante.

La experiencia inicial de la náusea.—La primera novela, *La Nausée* (1938), escrita en forma de diario autobiográfico, es considerada como otro esbozo del pensamiento existencial de Sartre, que presenta la experiencia fundamental de la existencia humana y del ser. Constituye un caso típico de descripción fenomenológica, en que el protagonista, Antonio Roquentin (Sartre), discurriendo por las calles de la ciudad de Bouville (La Rochela) y llevando una vida bohemia entre la biblioteca, el oscuro hotel donde se aloja, los cafés y otros antros, trata de captar las sensaciones inmediatas de la realidad, las primeras y originales impresiones que le produce su contacto con las cosas y los hombres, en un relato minucioso de su vagar aventurero. Por todas partes recibe la misma sensación del cambio y fugacidad de las cosas, de todo lo negro, asqueroso y viscoso de la realidad, que lo produce tedio y sabor de náusea. «Su camisa de algodón azul se destaca alegre sobre un muro chocolate. Esto también da la náusea. O más bien es la náusea. La náusea no está en mí; yo la siento sobre el muro, los tiran-

[14] Ibid., *Conclusión* p.234. Cf. p.227-246.

[15] Ibid., p.234: «Así, poner el mundo como mundo o nadificar *(néantir)* es una sola y misma cosa. En este sentido, Heidegger puede decir que la nada es estructura constitutiva del existente. Para poder imaginar, basta que la conciencia pueda sobrepasar lo real constituyéndolo como mundo, pues la nadificación de lo real está siempre implicada por su constitución en mundo. Pero esta superación no puede ser operada de cualquier manera y la libertad de la conciencia no debe ser confundida con lo arbitrario. Porque una imagen no es el *mundo negado* simplemente, sino el mundo negado desde un cierto punto de vista, el que permite poner la ausencia o inexistencia de tal objeto que se presentifica en imagen».

tes, por todo alrededor de mí. No hace sino uno con el café, soy yo que estoy en ella» [16].

Después de varias tentativas fracasadas por organizar y comprender su existencia, un día Roquentin, sentado en un banco del jardín público, junto a la raíz rugosa de un viejo castaño, tiene de pronto una «iluminación» por la que descubre de súbito la absoluta gratuidad y contingencia de la existencia. La realidad del mundo, del banco, del castaño, del mismo Roquentin, es que están ahí simplemente, absurdamente, de sobra y para nada. «Este momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. En el seno mismo de este éxtasis, algo nuevo venía a aparecer: yo comprendí a la náusea, yo la poseía... Lo esencial es la contingencia. Existir es *estar ahí* simplemente... Solamente han ensayado de superar esta contingencia inventando un ser necesario, causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es un falso semblante, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto; por tanto, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito, este jardín, esta casa y yo mismo... He ahí la náusea» [17].

La larga meditación sobre la negra raíz del castaño descubre en la experiencia de la náusea la clave de la existencia. Todo es flotante, cambiante y efímero. Las existencias, las cosas todas vienen de la nada y pronto desaparecen. Han sido arrojadas a la existencia, condenadas a existir. «Ellas no tenían deseo de existir, sólo que no podían impedirlo.» La existencia, por el hecho de ser algo gratuito y sin sentido, es también algo *absurdo*. Sartre proclama con fuerza lo absurdo de las cosas y del mundo entero [18].

Y, por otra parte, la náusea, con sus sentimientos concomitantes del horror y disgusto de existir, descubre que el hombre ha sido gratuitamente lanzado a la existencia procediendo de la nada y abocado a la nada [19]. La descriptiva sombría y visco-

[16] *La Nausée* (París 1938) p.34.

[17] Ibid., p.185.

[18] Ibid., p.182-3: «Serpiente o garra o raíz, poco importa. Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis náuseas, de mi propia vida. De hecho, todo lo que he podido captar luego se reduce a esta absurdidad fundamental... Mas yo quería fijar aquí el carácter absoluto de esta absurdidad... Pero hace un momento he hecho la experiencia del absoluto: lo absoluto o lo absurdo. En esta raíz no había nada con respecto a la cual no fuera absurda... Yo había querido descortezar un poco la raíz... para nada, para jugar con la absurdidad del mundo. Mas cuando retiraba mi pie, vi que la corteza había quedado negra». Cf. p.187-8.

[19] Ibid., p.148: «Yo existo porque pienso... y yo no puedo impedirme de pensar. En este mismo momento—es espantoso—, si yo existo, *es porque* yo tengo horror de existir. Soy yo, este *yo* que me saca de la *nada* a la que aspiro: el odio, el disgusto de existir, son otras tantas maneras de hacerme existir, de hundirme en la existencia». Ibid., p.189: «La existencia es un pleno que el hombre no puede abandonar».

sa de esta novela, en que tanto se insiste en lo insulso e intolerable de la existencia, muestra a las claras que Sartre se ha asimilado la visión nihilista de Heidegger de la radical contingencia de la existencia humana, sin razón de ser y flotando en la nada, que además forma parte de su ser. En él se va a inspirar para la construcción de su ontología.

A la búsqueda del ser.—La voluminosa obra *El ser y la nada* encierra todo el pensamiento existencialista de Sartre, preparado, no obstante, en los presupuestos dados en los primeros ensayos. Lleva por subtítulo: *Ensayo de una ontología fenomenológica.* Y la densa *Introducción,* en que se establece el planteamiento y las premisas de toda la obra, se titula: *A la búsqueda del ser.* Se trata, pues, de una investigación sobre ontología que pretende elucidar el problema del ser, sus modos y su estructura ontológica. Pero esta investigación se lleva a cabo desde la fenomenología, a través de una descripción de los fenómenos. Husserl, Hegel y Heidegger con el *Cogito* cartesiano son invocados a cada paso como fuentes. Pero en la discusión de algunos problemas, las teorías de Husserl y Hegel son desautorizadas; la interpretación de Heidegger goza de favor como la mejor, pero aun ésta es corregida con propia rectificación. Sartre pretende construir un sistema original desde esas fuentes del análisis de la conciencia. Método de la inmanencia y fenomenológico, que es mal camino para construir una verdadera ontología.

Sartre parte de la afirmación inicial: «El ser de algo existente es precisamente su apariencia», es decir, la idea del fenómeno. No hay dualidad entre el ser y el aparecer, pues el ser «se manifiesta como *él es*». Así también debe «caer la dualidad de la potencia y del acto. Todo es acto. Detrás del acto no hay potencia, ni *exis* ni virtud». De igual suerte, «la aparición no reenvía al ser como el fenómeno kantiano al *noúmeno,* puesto que no hay nada detrás de ella..., no se encuentra sostenida por alguna existencia diferente de ella: tiene su *ser* propio». Habrá, pues, «un *fenómeno de ser,* una aparición de ser, descriptible en cuanto tal. El ser desvelado por algún medio de acceso inmediato: el tedio, la náusea, etc., y la ontología será la descripción del fenómeno del ser tal como se manifiesta, sin intermediario» [20].

Pero tras de la identificación viene la disyunción, el «rebasamiento hacia lo ontológico» de Heidegger. «Si el ser de los

[20] *El ser y la nada,* Introducción, tr. de M. A. VIRASORO (Buenos Aires 1961), t.I p.11-16.

fenómenos no se resuelve en un fenómeno de ser y, no obstante, no podemos decir nada sobre el ser sino consultando este fenómeno de ser», es que entonces «el fenómeno de ser es ontológico... Es una apelación al ser; exige, en cuanto fenómeno, un fundamento que sea *transfenomenal*. El fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser», sin que ello signifique que «el ser se encuentre oculto *detrás* de los fenómenos, ni que el fenómeno sea una apariencia que reenvíe a un ser distinto». Así concluye que «el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica» y fundar un conocimiento ontológico. Sartre es realista, y para evadir esta identificación del ser y el fenómeno y no caer en la reducción husserliana que hace del *noema* algo irreal, apela en prolijo análisis a la fórmula de Berkeley: *esse est percipi*. La fórmula puede ser válida si en el segundo miembro se distingue un *percipiens* y el *percipi* pasivo o lo percibido. El *percipiens* es el ser de la conciencia, que es siempre conciencia de una cosa, posición de un objeto trascendente; y el ser del *perceptum* tiene la doble condición de *relatividad* y *pasividad*. Este ser percibido está frente a la conciencia sin poder penetrar en ella; por lo que el *esse* del fenómeno no podría ser su *percipi*, ya que persiste la doctrina anterior de la pura transparencia y espontaneidad de la conciencia, que desaparecería con la opacidad y pasividad del objeto si se admite su inmanencia en la conciencia [21].

Sartre rechaza luego la inmanencia del ser en la conciencia y habla de una «prueba ontológica»—al modo de San Anselmo y Descartes—para mostrar la realidad transubjetiva del ser del fenómeno: «La conciencia es conciencia de alguna cosa: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, es decir, que la conciencia nace *dirigida* sobre un ser que no es ella. Esta es la que llamamos la prueba ontológica». Porque decir que la conciencia es conciencia de alguna cosa, «es decir que ella se produce como revelación-revelada de un ser que no es ella misma y que se da como existente ya cuando ella lo revela». Exige que el «ser de lo que *aparece* no exista solamente en tanto que aparece. El ser transfenomenal de lo que es para la conciencia es él mismo *en sí*» [22].

Así, partiendo de los fenómenos, «hemos sido conducidos a postular dos tipos de ser: el *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*». Tal es la división sartriana de las dos categorías fundamentales de ser sobre que gira toda su ontología: El *ser en-sí (l'être en-soi)*, la cosa, «el sentido del ser de la existencia» implicado en el fenó-

[21] Ibid., p.17; p 18-26.
[22] Ibid., p.30-33.

meno y revelado por la conciencia. El *ser para-sí (l'être pour-soi)* o la conciencia, el ser dotado de conciencia que se opone al ser objeto. El concepto de ser se halla así «escindido en dos regiones incomunicables»[23].

El ser-en-sí y el problema de la nada.—Sartre procede a una primera caracterización del ser-en-sí, porque su completa elucidación habrá de resultar de sus relaciones con el para-sí. De este ente sólo pueden decirse los tres caracteres: «El ser es. El ser es en-sí. El ser es lo que es». El ser es significa simple afirmación y «plena *positividad*», que no envuelve ninguna negación: pura identidad de sí consigo mismo. Es el ser «que se encuentra aislado en su ser y que no mantiene ninguna relación con lo que no es él. El pasaje, el devenir, todo lo que permite decir que el ser no es todavía lo que será, todo esto es negado por principio. Porque el ser es el ser del devenir, y por ello se encuentra más allá del devenir... No conoce entonces la alteridad..., no puede sostener relación alguna con otro. Es sí mismo indefinidamente y se agota en el ser». Por ello escapa también a la temporalidad.

El ser es *en-sí* significa que «es increado». No podría explicarse por una creación *ex nihilo*, pues tal idea es contradictoria. Un ser creado que emana de Dios permanecería inmanente a la conciencia divina, como un ser intrasubjetivo; o, si se le concibiera existiendo fuera de Dios, no tendría consistencia frente a El como ser en *sí*, sino se encontraría fundido en El. «Si el ser existe frente a Dios, es porque él es su propio soporte y no conserva el mínimo rastro de la creación divina.» Pero esto no implica «que el ser se crea a sí mismo, lo que supondría que el ser es anterior a sí. El ser no podría ser *causa sui* a la manera de la conciencia. El ser es *sí*. Esto significa que no es *actividad* ni *pasividad*. Estas nociones son *humanas* y designan conductas humanas o instrumentos de conductas humanas... La consistencia en sí del ser está más allá de lo activo y lo pasivo».

Por fin, el ser es lo que es. Este es el principio de identidad que se aplica a los juicios analíticos, pero aquí «es un principio regional sintético del ser». Significa lo contrario del ser de la conciencia, como siendo aquello que no era y que debe llegar a ser lo que es; y, por tanto, que «no podría no ser lo que él no es». Designa además «la *opacidad* del ser en sí, que no tiene

[23] Ibid., p.34-35. Estos *términos* derivan de las denominaciones de Hegel aunque tengan su equivalencia en las de Heidegger. El ser en-sí se relaciona con el *An-sich-sein* de Hegel y el *Vorhanden-sein* o ser empírico de Heidegger, como también con la *res extensa* de Descartes. El ser-para-sí responde al *Fur-sich-sein* de Hegel y el *Dasein* de Heidegger o el *Cogito* cartesiano. Sartre suele expresarlos en forma abreviada: el en-sí y el para-sí.

un *dentro* que pueda oponerse a un *fuera*... El ser-en-sí no tiene secreto: él es *macizo*». El ser «es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo». Y, por otra parte, este ser-en-sí «quiere decir que no puede ser ni derivado de lo posible ni referido a lo necesario». Un existente no puede ser derivado de otro existente. «Es lo que llamamos la contingencia del ser-en-sí... El ser-en-sí no es nunca ni posible ni imposible, él es... Es lo que se expresa diciendo que él es por *exceso*, es decir que no puede derivarse de *nada*, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser cualquiera, el ser-en-sí es excesivo para la eternidad» [24].

Este ser-*en-sí* lleno, macizo, compacto, sin vacíos ni fisuras de la descripción sartriana, tiene sorprendente parecido con el ser inmóvil de Parménides y se aproxima a la *res extensa* de Descartes. Y, sin embargo, recibe la primacía en la ontología materialista de Sartre. Surge en seguida el problema de cómo puede darse el movimiento y devenir en un mundo tan rígido. Nuestro filósofo no parece negarlo en otros lugares, puesto que subraya con fuerza la contingencia de todo ser. Sólo puede entenderse dentro de un puro determinismo, en el cual apenas es concebible el hombre y su libertad.

A continuación introduce Sartre larga investigación preliminar sobre *el problema de la nada*, que forma la primera sección o parte de la obra. Es el tercer componente de lo real, tan fundamental en la ontología sartriana, que marca la transición al examen del ser-para-sí. Sólo una breve indicación sobre este tema, del que hablará de continuo en toda la obra. La nada, el no-ser, aparece siempre que interrogamos sobre el ser, porque las respuestas suelen ser en gran parte juicios negativos, alguna limitación o parte de no-ser. La interrogación «nos revela de pronto que nos encontramos rodeados de negaciones (nadas). Es la posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, lo que condiciona nuestras cuestiones sobre el ser...; lo que el ser sea debe surgir necesariamente sobre el fondo de lo que *no es*». ¿Es en la negación, como estructura del juicio negativo, donde se encuentra el origen de la nada, o, por el contrario, es la nada, como estructura de lo real, el origen y fundamento de la negación? Sartre se pronuncia por esto último:

[24] Ibid., p.36-39. Cf. P.II c.1 p.136: «No hay en el ser-en-sí el más pequeño esbozo de dualidad; es lo que expresamos diciendo que la densidad del ser en sí es infinita. Es lo pleno... existe con una compresión infinita, a una densidad infinita... Lo en-sí es plenitud de sí mismo y no podría imaginarse una plenitud más integral, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la *menor fisura* por donde se podría deslizar la negación (nada)».

las famosas negaciones (*négatites*) sólo hacen descubrir los cortes de no-ser en el seno del ser, pues «del ser no se derivará nunca la negación. La condición necesaria para que sea posible decir *no*, es que el no-ser sea presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros, que *la nada sea interior al ser*»[25].

Sartre rechaza luego, tras largo examen, la concepción dialéctica y abstracta de Hegel sobre la nada, así como la concepción fenomenológica de Heidegger, que también pone la nada *fuera del ser*, como «medio infinito en que el ser se encontrase suspendido», emergiendo de la nada y sobrenadando en ella. Pero es el ser por quien la nada viene a las cosas. Y «el ser por quien la nada arriba en el mundo es un ser en quien, en su ser, está en cuestión la nada de su ser». Este ser es el hombre, en el seno del cual se da un proceso nihilizante y que hace aflorar la nada en el mundo. Y «la posibilidad para la existencia humana de segregar la nada se llama la *libertad*». Más tarde hablará ampliamente de esta libertad que «pertenece a la esencia del ser humano» y es condición indispensable de su nihilización.

Aquí la sitúa en relación especial con la *angustia*. «Es la angustia donde el hombre toma conciencia de su libertad, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser». Luego traza largo análisis de la angustia en estrecha conexión con Kierkegaard y Heidegger. Esta angustia existencial se distingue del miedo, porque no es de algún motivo concreto y, en rigor, «es angustia de mí mismo». La libertad, que se nos descubre en la angustia, se caracteriza por la *nada*, que se insinúa entre los motivos y el acto, y lleva en sí un fundamento de nihilización, por lo que la angustia es también captación de la nada. Y como la libertad es «una estructura permanente del ser humano, si la angustia la manifiesta, deberá ser un estado permanente de mi afectividad»[26].

Pero la angustia aparece de hecho como un fenómeno de excepción. La rareza se explica porque la mayor parte de los hombres huyen de ella, lo que es una manera de tener conciencia de ella. Tal es la paradoja de la *mala fe*. En este marco esboza Sartre otro capítulo sobre la buena y la mala fe. Para él, la mala fe constituye la primera de las conductas humanas, inmersa en la huida de la angustia y de la libertad. La mala fe, que es engaño consciente de sí mismo, «consiste en huir de aquello que no se puede huir, huir de lo que se es». La conciencia «oculta en su ser un riesgo permanente de mala fe, cuyo origen reside en que la conciencia, al mismo tiempo y en su ser, es lo que

[25] *El ser y la nada* P.I c.1 p.43-54.
[26] Ibid., p.68-86.

ella no es y no es lo que es»[27]. Esta mala fe existencial apunta ya a la estructura del ser-para-sí de la conciencia, como en general esta sección-preámbulo sobre el problema de la nada anticipa las ideas de todo el sistema. Pero es típico del pensamiento sartriano el desorden y la confusión.

El ser-para-sí.—En contraposición al ser-en-sí, Sartre investiga la estructura del otro tipo de ser, el *pour-soi*. De él y de sus relaciones con el en-sí y con los otros hablará en todo lo restante, es decir, en casi toda la obra. El ser-para-sí es el ser humano en cuanto tal, en cuanto trasciende el ser-en-sí de las cosas. Ahora bien, lo que caracteriza al hombre es la conciencia. Por eso el nuevo tipo de ser es llamado «el ser de la conciencia» o «la realidad humana».

Mas lo propio de la conciencia cognoscente es de ser *sujeto* distinto del objeto. Sartre sostiene con insistencia que antes de cualquier reflexión, en la consideración directa de un objeto, hay una cierta conciencia espontánea, que es denominada «*cogito* prerreflexivo» o «conciencia no-tética (de) sí». Es en este plano donde se pone el constitutivo de la conciencia de sí, que es llamada «presencia a sí misma. La ley de ser del para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia, es la de ser él mismo en la forma de presencia ante sí mismo». Pero «si es presencia ante sí, es porque no es enteramente sí. La presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, desde que supone separación». El ser del para-sí como conciencia ya no es «coincidencia de lo idéntico que es la verdadera plenitud del ser», porque se introduce una dualidad y separación, al menos virtual.

Pero ¿qué es lo que separa a este ser de sí mismo? Evidentemente, «la presencia ante sí supone que una fisura impalpable se ha deslizado en el ser». Esta fisura es algo «negativo, la negación de ser y poder nihilizante a la vez, que es la *nada*». Mientras que el ser-en-sí es lleno, macizo e idéntico a sí mismo, el ser-para-sí está hueco, hay un vacío o negación de ser en él. «El ser de la conciencia en cuanto conciencia consiste en existir *distanciado de sí* como presencia ante sí y para sí, y esta distancia es la *nada*... Así la nada es ese vacío de ser, esa caída de lo en-sí hacia el sí por la que se constituye el para-sí.» Tal es «la realidad humana en cuanto es en su ser la fundamentación única de la negación o de la nada en el ser»[28].

[27] Ibid., c.2 p.130-1. Cf. p.100-131.

[28] Ibid., P.II. *El ser-para-sí* c.1 p.135-143. Sartre repite con frecuencia la definición dada desde la Introducción (p.33) del ser humano o la conciencia: «Un ser para el cual se plantea en su ser la cuestión de su ser en cuanto este ser implica un ser

El hombre se convierte así en el ente por el que la nada adviene al mundo. No porque sea capaz de aniquilar *(anéantir)*, sino porque todas sus posibles relaciones con el ser consisten en nihilizar *(néantiser)* al ser-en-sí. Por eso, en lo sucesivo repite en todos los tonos esta idea de la nada que anida en el seno del ser humano en cuanto conciencia, como una fisura o vacío de ser, y su función nihilizante bajo los más variados aspectos.

Sartre sigue acumulando los términos de anonadamiento, de negación de ser y nada para caracterizar otras dimensiones del ser-para-sí. La contingencia se funda en la «degradación» o negación del ser-en-sí. «El para-sí es el en-sí perdiéndose como en-sí para fundarse como conciencia... Lo en-sí no puede fundar nada; si se funda a sí mismo es dándose la modificación del para-sí». Es lo que llama también «la facticidad del para-sí», el cual, en cuanto es «fundamento de la nada y anonadamiento de su ser propio», significa una *«descompresión* del en-sí, que se anonada y se absorbe en su tentativa para darse un fundamento» [29]. La contingencia, por tanto, es la falta de fundamento del ser. La realidad humana (o la conciencia) como aniquilazación se define también por *carencia o falta* de ser, «por la cual la falta aparece en el mundo». Esto se muestra por el *deseo*, que no se explica más que como carencia propia del ser que se desea, como un hambre o necesidad del ser. Lo mismo sucede con el *valor*, que es tal en cuanto no es, ya que, aun cuando se encarna o es intuido en ciertos actos, está más allá de ellos y constituye el límite o término al cual tienden. Como valor, el valor no es nunca, está más allá de lo que es; su ser consiste en ser el fundamento de aquellos actos o situaciones que tienden a él, pero en los cuales él, como valor, *no es*. «La relación del valor al para-sí es el ser que debe ser en cuanto es el fundamento de su negación (nada) de ser» [30].

Asimismo, que la realidad humana está constituida por *posibles*, significa simplemente su consistir en la falta de ser, como al cuarto de luna le falta lo restante para ser luna llena. «Lo posible surge sobre el fondo de nihilación del para-sí.» Lo posible «es un nuevo aspecto del anonadamiento del en-sí en para-sí..., aquello de lo cual carece el para-sí para ser en sí». Y, por fin, el *ego*, que había sido desalojado de la conciencia, aparece de nuevo no como realidad en ella (como tal es un en-sí), sino como «el circuito de la ipseidad», como «el polo personalizante de una

diferente de él mismo». Y añade otra algo menos sibilina: «La conciencia es un ser para el cual hay en su ser conciencia de la negación o nada de su ser».

[29] Ibid., c.1,2.º p.143-149.

[30] Ibid., 3.º p.162. Cf. p.150-164.

conciencia» que, de lo contrario, permanecería impersonal. «La existencia personal no es la posesión de un *ego*—que no es más que *signo* de la personalidad—, sino el hecho de existir para sí como presencia ante sí» [31].

Temporalidad y trascendencia.—Sartre sigue a Heidegger en la consideración de la temporalidad como rasgo esencial del ser-para-sí. Y ha elaborado un inmenso capítulo sobre «la fenomenología de las tres dimensiones temporales» con su síntesis en la temporalidad estática y dinámica. Pero sus análisis difieren mucho del pensamiento de Heidegger; van construidos sobre su eterna dialéctica del ser y no ser o sobre un continuo proceso anonadante del para-sí, que es vacío de no-ser y llega a las posibilidades de ser en la forma sintética de la temporalidad. Ese contradictorio juego del ser y no ser en la conciencia humana no es extraño desde el momento en que repite con insistencia la definición del para-sí como el que puede y debe ser a la vez «no ser lo que es y ser lo que no es en la unidad de un perpetuo reenvío» [32].

Sartre afirma, desde luego, que la temporalidad constituye la estructura propia del ser-para-sí. «La temporalidad es el ser del para-sí en tanto que debe llegar a ser extáticamente. La temporalidad no es, pero el para-sí se temporaliza *existiendo*..., no puede ser sino bajo la forma de temporalidad. El para-sí, surgiendo en el ser como nihilación del en-sí, se constituye a la vez en todas las dimensiones de nihilación.» Su ser se disgrega en los tres éxtasis del tiempo. «Presente, pasado y futuro *a la vez* dispersan el ser del para-sí en tres dimensiones. El para-sí, por el solo hecho de que se anonada, es temporal... La temporalidad no es aún el ser, sino que es la infraestructura de ser que es su propia nihilización, es decir, el *modo de ser* propio del ser-para-sí, que debe llegar a ser su ser en la forma diaspórica de la temporalidad» [33].

Sería interminable y superfluo seguir al detalle la descriptiva sartriana (tres veces repetida), concebida desde esta perspectiva nihilizante, de los tres éxtasis de la temporalidad. Sartre observa que «conviene acentuar el éxtasis presente y no, como Heidegger, el éxtasis futuro». Mas, de otra parte, sostiene que el presente no ha de concebirse ni siquiera como un instante en que es. «El presente no es, se presentiza en la forma de huida... En cuanto presente, no es lo que es (pasado) y es

[31] Ibid., 4.º, 5.º p.165, 170, 173-75.
[32] Ibid., c.2 p.215. Cf. p.192; c.3 p.315, etc.
[33] Ibid., p.214, 221-22.

lo que no es (futuro).» Y, en cambio, da mayor importancia al futuro, como proyección a una infinidad de posibilidades del para-sí. «El futuro constituye el sentido de mi para-sí presente, como proyecto de su posibilidad...; yo soy mi futuro en la perspectiva constante de la posibilidad de no llegar a serlo», un futuro problemático que se encuentra separado de mí por una negación, como un *todavía no* y que puede realizarse por mi libertad [34].

Sartre admite el devenir y el movimiento, en cuanto suponen un cambio, «concebido como un paso a lo heterogéneo en la homogeneidad del ser que yo no soy lo que era», y por cuanto es preciso que yo «llegue al ser en la unidad de una síntesis nihilizante»; de otro modo, «mi plena positividad no sería excluyente del no-ser esencial al devenir». En todo caso, la temporalidad se disuelve en un desmenuzamiento de un antes y un después. «La unidad de este desmigajamiento, el átomo temporal, será el *instante,* que ocupa su lugar *antes* de ciertos instantes y *después* de otros instantes... El instante es indivisible e intemporal, ya que la temporalidad es sucesión; pero el mundo se disuelve en una polvareda infinita de instantes.» Pero a la vez es unidad en la multiplicidad. «La temporalidad es una fuerza disolvente; pero en el seno de un acto unificador, es menos una multiplicidad real que una cuasi multiplicidad, que un esbozo de disociación en el seno de la unidad.» El antes y el después sólo son inteligibles como relaciones internas. «La temporalidad como unidad que se mutiplica, es decir, que se temporaliza, no es más que una relación de ser en el seno del mismo ser» [35].

El capítulo sobre *la trascendencia* está subsumido dentro de este difuso análisis de la temporalidad y contiene más bien un desenvolvimiento radicalizado de la teoría del conocimiento esbozada en la Introducción, a la vez que una cierta incorporación de la teoría heideggeriana del mundo, en extraña y confusa mezcla. No trata, pues, de alguna trascendencia supramundana, sino

[34] Ibid., p.222, p.200-207. Cf. p.203: «El futuro se revela al para-sí como aquello que no es todavía, en cuanto el para-sí se constituye no téticamente para sí como un todavía-no en la perspectiva de esta revelación y en tanto se realiza como un proyecto de sí mismo fuera del presente hacia aquello que no es todavía...; un tal ser no puede ser para-sí sino en la perspectiva de un todavía-no, desde que se aprehende a sí mismo como una nada, como un ser del cual el complemento de su ser se encuentra a distancia de sí mismo».

[35] Ibid., p.191, 209-13, 223-4. El análisis final sobre «el tiempo universal» es más nihilista, pues lo resuelve en simple apariencia: «La cohesión del tiempo es un puro fantasma, reflejo objetivo del proyecto extático del para-sí hacia sí mismo y de la cohesión en movimiento de la realidad humana..., el tiempo se revela como una *reverberación de la nada* en la superficie de un ser rigurosamente atemporal» (Ibid., c.3 p.318-19).

de la simple trascendencia de la conciencia a los objetos. De ello damos simple indicación.

La relación propia del para-sí al en-sí es del tipo de conocimiento; la clave de su relación al ser es lo que se llama conocimiento. Sartre sostiene que «no hay otro conocimiento que el conocer intuitivo. El razonamiento, el discurso, impropiamente llamados conocimientos, son sólo instrumentos que conducen a la intuición». Y parte del principio ya elucidado de que toda conciencia es conciencia de alguna cosa. Entonces todo estudio de esa relación ontológica que hace posible la experiencia mira a establecer cómo un objeto puede existir para la conciencia. Pero ya ha desalojado de la conciencia toda imagen y representación, «que son invención de los filósofos», y por otra parte rechaza tanto la solución realista como la idealista. El conocer será, por tanto, siempre *presencia* del objeto conocido. Pero el en-sí no puede en ningún caso ser presencia; el ser presente es «el modelo de ser extático del para-sí», que es la conciencia. El conocimiento, por ello, no es «una relación establecida entre dos seres, ni una actividad de uno de esos dos seres... Es el ser mismo del para-sí en cuanto es presente ante, es decir, en cuanto él va a ser su ser realizándose como no siendo un particular ser ante quien está presente». La relación es de un reflejante—lo conocido—en su reflejo, que es la conciencia cognoscente; pero si este reflejo fuera *alguna cosa,* sería entonces no un simple reflejo, sino un en-sí.

El fenómeno del conocimiento es, pues, presentado como algún modo de *fusión* de la conciencia con el objeto. Pero «esta presencia de lo conocido es presencia ante *nada,* ya que el cognoscente es puro reflejo de un no-ser». Se trata de una «presencia *absoluta*». Sartre sigue acumulando los términos de no-ser, de nada, para designar la conciencia humana como simple reflejo del ser. Y, «finalmente, el conocimiento y el cognoscente mismo no son nada sino el hecho de que *hay* ser, de que el en-sí se da y se levanta en relieve sobre el fondo de esa nada» [34].

Desde esta concepción nihilizante de la conciencia del para-sí que se resuelve en simple reflejo o presencia del ser, se pregunta a qué ser el para-sí está presente. Es el remedo del análisis heideggeriano del mundo como totalidad y de los seres en él contenidos. Responde que «la totalidad no puede serles dada a los seres sino por un ser que debe llegar a ser en su presencia su propia totalidad». Es el para-sí, definido ahora como «presencia de todo el ser» o como «totalidad destotalizada que

[34] Ibid., c.3 p.259-270. Cf. p.321.

se temporaliza en un inacabamiento perpetuo». Así «la totalidad acabada o mundo se desvela como constitutiva del ser de la totalidad inacabada, por la cual el ser de la totalidad surge al ser». Con ello pretende interpretar la teoría de Heidegger de que el mundo emerge de la nada. Sólo que esa nada no es de donde emerge la realidad humana. «Esa *nada* es la realidad humana misma, como la negación radical por la que el mundo se desvela.»

En cuanto a la realidad de las cosas del mundo, para Sartre vale la sentencia de Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*, que según Hegel envolvía una riqueza infinita. Sobre un fondo indiferenciado surgen las cosas que son denominadas *esto*, y el mundo se desvela a la vez «como totalidad sintética y como colección aditiva de todos los *estos*». El espacio, cualidad y cantidad, potencialidad y utensilidad, existen en el mundo, pero parecen diluirse en un conjunto de relaciones exteriores de los diferentes «estos», a los que rodean múltiples negaciones. «Y la relación desagregativa del mundo al *esto* y de los *estos* al mundo es el espacio.» En la confusa descriptiva de Sartre, el mundo de las cosas parece esfumarse en un sistema de fenómenos, apariciones o simples potencialidades, pues la posición más constante en él es la negación de toda sustancialidad; sólo más tarde (en un momento posterior a la intuición) se colocarían los objetos «en un orden práctico de utensilidad». Y el para-sí parece correr hacia una imposible trascendencia objetiva, a la manera del asno que intenta atrapar la zanahoria fijada por un palo a la punta de las varas del carro [37].

La teoría sartriana de la trascendencia presenta una contradictoria síntesis entre idealismo y realismo, es decir, el hecho de un objeto que no existe sino en cuanto es pensado y que no obstante es en-sí, independiente del pensamiento. Pero lo que priva sobre esta fenomenología es el nihilismo. La realidad o existencia humana se resuelve en nada y su función en todos los aspectos es nihilizante. *La existencia como nada* denomina un autor esta filosofía, y otros la han llamado *meontología* (*me-ón* = no ser) o una ontología del no ser. Sartre la titula

[37] Ibid., p.275-299. Cf. p.300: «Si nos estuviera permitido pasar a una imagen vulgar..., recordaría al asno que tira de un cochecito tentando de atrapar una zanahoria que ha sido fijada a la extremidad de un bastón sujeto a las varas. Todo esfuerzo del asno por alcanzar la zanahoria tiene por efecto hacer avanzar el enganche entero, y la zanahoria queda siempre a la misma distancia del asno. Así corremos nosotros hacia un posible que nuestro correr mismo hace surgir, que no es otra cosa que nuestro correr mismo... Nosotros corremos hacia nosotros mismos y somos, por ello, el ser que no puede nunca alcanzarse».

El ser y la nada, designando el doble tipo de ser en-sí y para-sí. Pero del primero nada casi se sabe; toda la cuestión es del segundo, reducido a un continuo nadificar.

El ser para-otro.—Esta parte o sección sobre *l'être pour-autrui* es muy amplia, abarcando la tercera parte de la obra. Sigue el motivo del *Mitsein* de Heidegger, pero con una visión propia y en la misma línea de difusa complejidad fenomenológica. Preciso es sólo condensar lo esencial. Sartre afirma que las estructuras de mi ser humano no pueden percibirse en su totalidad, sino en relación inseparable con los otros existentes, porque el para-sí remite al para-otro. Se trata, pues, de establecer la existencia indubitable de los otros y «mi relación de ser con el ser del prójimo».

1. El escollo que aquí se presenta es *solipsismo.* Todos los filósofos dan por cierta la existencia del otro, pues todos rehúyen el pensamiento de un ser en soledad. Pero no se dan pruebas irrefutables contra el solipsismo. Sartre pasa revista a los distintos sistemas en actitud aparente neutral entre el realismo y el idealismo, pero partiendo de la inmanencia del *Cogito* cartesiano. Ninguno de ellos da una prueba segura de la existencia indubitable del otro, sino que se remiten a experiencias de mera *probabilidad.* El realismo pretende conocer el otro a través de la experiencia de los cuerpos; pero ésta se reduce a relaciones de mera *exterioridad.* El cuerpo de los otros es percibido como un objeto, a semejanza de las cosas muertas; no se llega a la percepción inmediata o encuentro con el alma o ser interior del otro, sino por cierta analogía con el propio psiquismo. En cambio, la crítica de la posición de Kant es certera. Su experiencia fenoménica no llega a percibir a los otros sino como un fenómeno entre los fenómenos o, en todo caso, como un objeto hipotético *a priori* entre los conceptos reguladores. Hegel entrevió la experiencia inmediata del otro en su fenomenología del señor y del esclavo; pero su idealismo presenta sólo una conciencia colectiva como totalidad de las conciencias. Husserl reduce la presencia del otro a simples relaciones de conocimiento dentro de un complejo de significaciones que no rebasan el idealismo. Y Heidegger, que avanzó más en el problema de la constitución del ser-con-otro, «no escapa al idealismo» [34].

¿No existirá una experiencia inmediata e indudable que nos descubra la existencia del otro, como el *Cogito* nos revela nuestra propia existencia? Sartre pretende encontrarla en su análisis de la *mirada (le regard)* a través del fenómeno original de la *vergüenza* de ser contemplado. En efecto, la vergüenza es una *Erlebnis* o experiencia vivida, un modo de conciencia. Es intencional, como todo estado de conciencia, y se refiere a un objeto: se siente vergüenza de alguna cosa. Este objeto no es otro que yo mismo: siento vergüenza de mí, de lo que soy. Pero no es el sentimiento de mí en cuanto solitario y secreto; su noción

[34] *El ser y la nada* P.III c.1, tr. cit., t.II p.53-116. Cf. p.48: «El ser-con, concebido como estructura de mi ser, me aísla tan seguramente como los argumentos del solipsismo. La trascendencia heideggeriana es un concepto de mala fe: pretende, en verdad, superar el idealismo y lo logra... Mas el idealismo superado así no es más que una *forma bastarda del idealismo* una suerte de psicologismo empiriocriticista».

implica un observador extraño: «siento vergüenza de mí *tal como aparezco* ante otro». Así el sentimiento de vergüenza me revela la presencia del otro como mirada.

La mirada del otro no es un objeto que yo perciba entre las cosas que forman el mundo: «la mirada de otro oculta sus ojos, parece marchar delante de ellos». Los ojos, como objeto de mi percepción, quedan siempre a la distancia correspondiente; pero «la mirada está sobre mí sin distancia». Tengo la impresión de que soy mirado y visto. Esta mirada me desarma, modifica profundamente mi ser, me reduce a la condición de *objeto* para otro. No puedo ser objeto para mí mismo; si lo soy es para otra conciencia. Y esto implica que el otro es sujeto, que está presente como sujeto en mi experiencia. Así experimento en mi ser la subjetividad del otro. «El otro está presente ante mí, sin ningún intermediario, como una trascendencia que no es la mía.» De esta suerte aparece de una manera cierta la existencia del otro, que surge en el mundo del para-sí no como un objeto, sino como otro para-sí. Su trascendencia ha sido revelada por su mirada. Mas por este mirar «yo soy hundido en el seno de un mundo completo» y descubro, por ello, mi objetividad. Quedo reducido a la condición de cosa, a merced de la libertad del otro que me alcanza con su mirada. «Al mismo tiempo experimento su infinita libertad», que fija y limita mis posibilidades y me reduce a la esclavitud, como lo había previsto la relación amo-señor de Hegel. Y «la estructura ontológica de *mi* mundo reclama que sea también *mundo para* otro» [39].

Pero, recíprocamente, surge la posibilidad de aparición del otro como presencia concreta y probable en mi campo perceptivo. Ante mi mirada, los otros son reducidos a la condición del otro-objeto, y yo recupero mi subjetividad y libertad. Entonces «el otro no existe para la conciencia sino como *él-mismo-negado*. Pero, precisamente porque el otro es un él mismo, no puede ser para mí y por mí él mismo negado sino en la medida en que es un *él mismo que me rechaza*». Surge de aquí la dialéctica del otro-sujeto y otro-objeto, a la vez que la lucha y conflicto entre las subjetividades, que determinarán todas las relaciones intersubjetivas de que luego se hablará [40].

2. *El cuerpo,* sus relaciones con la conciencia, su constitución ontológica dentro del ser-para-sí, son a continuación estudiados en un larguísimo análisis existencial. Sartre divide el tema en dos partes: el cuerpo «como ser-para-sí» y «el cuerpo para-otro» en su doble dimensión de mi cuerpo como objeto del otro y del cuerpo del otro percibido por mí. Son dos modos de ser del cuerpo que deben conocerse.

Ante todo, no deben considerarse separados el cuerpo de la concien-

[39] Ibid., 4.º p.53-81. Cf. p.105: «La vergüenza pura no es sentimiento de ser tal o cual objeto reprensible, sino de ser en general un objeto, es decir, de reconocerme en ese ser degradado, dependiente y fijo que soy para otro. La vergüenza es sentimiento de *pecado original;* no del hecho de que hubiera cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que he *caído* al mundo, en medio de las cosas, y que tengo necesidad de la mediación de otro para ser lo que soy». Con este texto incorpora Sartre a su teoría el concepto de culpabilidad ontológica de Heidegger. Véase también c.3 p.276.

[40] Ibid., p.85-103.

cia. «El ser-para-sí debe ser enteramente cuerpo, y también por completo debe ser conciencia: no podría estar *unido* al cuerpo. Igualmente, el ser para otro es cuerpo por entero: no hay aquí fenómenos psíquicos... El cuerpo es enteramente *psíquico*». Tampoco debe entenderse la unión del alma y del cuerpo como de «dos sustancias radicalmente distintas», ya que «el alma es el cuerpo en cuanto el para-sí es su propia individuación». Por ello, «es evidente que la conciencia no puede existir en su cuerpo sino como conciencia. Así, pues, mi cuerpo es una estructura consciente de mi conciencia..., y, sin embargo, el cuerpo es lo que la conciencia es; ésta no es nada más que cuerpo, lo demás es nada y silencio» [41].

En medio de un aparente espiritualismo que eleva el cuerpo al plano psíquico, es clara aquí la concepción materialista de Sartre al reducir el alma y la conciencia al cuerpo. Su pretendido realismo se mezcla contradictoriamente con una fenomenología husserliana de corte fenomenista. Las sensaciones no existen, o al menos son eliminadas de la conciencia como lo fueron las imágenes representativas de los objetos; «no pueden ser más que una impresión en el «espíritu» o la conciencia [42].

La primera dimensión del cuerpo es su *facticidad*, o contingencia del para-sí como aniquilación y no-ser en sí. Entonces lo define: «La forma contingente que adopta la necesidad de mi contingencia». Es «el hecho de que el para-sí no sea su propio fundamento, que se traduce en la necesidad de existir como ser contingente». Así, «el cuerpo pone de manifiesto mi contingencia, incluso no es otra cosa que esa contingencia». Y como todo ser contingente pertenece al mundo, el cuerpo me pone *en situación* como *ser del mundo* y existiendo en el mundo. «El cuerpo no se distingue de la *situación* del para-sí, para el cual existir o situarse es una sola cosa; y se identifica con el mundo entero en cuanto el mundo es la situación total del para-sí y la medida de su existencia.» Mi «ser en el mundo» se verifica, pues, por el cuerpo. Así, «decir que he venido al mundo, o que hay un mundo o que poseo un cuerpo es una sola y misma cosa. La facticidad es, pues, «nuestra existencia como cuerpo en el mundo». Ahora el cuerpo se define como «una estructura permanente de mi ser y la condición de la posibilidad de mi conciencia del mundo, o como proyecto trascendente hacia mi futuro» [43].

La otra dimensión—también heideggeriana—del cuerpo para mi existencia es la de ser *centro de referencia* de las cosas como *utensilios*. Porque la sensación y la percepción no se distinguen de la acción, según Sartre. Entonces la relación del cuerpo con el mundo es la de ser «centro de acción» para la utilización práctica de las cosas como herramien-

[41] Ibid., c.2 p.129, 135, 164. Cf. p.125-176.

[42] Ibid., p.140-142: «El espíritu no produce sus propias sensaciones y, por tal hecho, permanecen para él como *exteriores*; pero el espíritu se las apropia al vivirlas ..., es una inherencia *mágica*. El espíritu es sus propias sensaciones, aun permaneciendo distinto de ellas... Tal es la noción de la *sensación*. Se ve su absurdidad. Ante todo es totalmente inventada. No corresponde a nada de lo que experimento en mí o en otro. Nunca hemos percibido nada *más* que el universo objetivo ... La sensación, noción híbrida entre lo subjetivo y lo objetivo, concebida partiendo del objeto y aplicada en seguida al sujeto..., la sensación es puro ensueño del psicólogo; es preciso eliminarla de toda teoría sobre las relaciones de la conciencia con el espíritu».

[43] Ibid., p.134, 147, 161.

tas al servicio de sus fines y la organización instrumental de las mismas. Las realidades se nos presentan entonces como utensilios; y el cuerpo con relación a mi acción aparece como el medio instrumental para disponer de todos los instrumentos de las cosas para los fines que deba perseguir [44].

Otro aspecto de este análisis existencial es el del *cuerpo-para-otro,* en su doble vertiente, a saber: de la aparición del cuerpo del otro a mí y de la manera como mi cuerpo se aparece al otro. En cuanto a lo primero, advierte que la relación fundamental de mi ser con el de otro no se reduce a la relación de mi cuerpo con el cuerpo ajeno, pues entonces sería «pura relación de exterioridad». Se ha dicho antes que la presencia del otro se verifica por la mirada; de ahí que la aparición del cuerpo del otro no es «el encuentro primero». Por la objetivación ya descrita, «el otro existe primero para mí y luego lo percibo en su cuerpo; el cuerpo del otro es para mí una estructura secundaria». Ante todo, el cuerpo del otro se me revela como «un estar-allí con relación a un conjunto concreto de cosas-utensilios, en una *situación* concreta»; es decir, el cuerpo del prójimo es su *facticidad* o contingencia, que se revela a mi facticidad como instrumento que utilizo por medio del instrumento que soy yo. Así, «el prójimo se me presenta originariamente como *cuerpo en situación*». Por otra parte, percibo el cuerpo de los otros «en modo totalmente diferente que los otros cuerpos», lo percibo como viviente y centro de referencia de sus órganos sensibles y de acción, «partiendo de la totalidad de la *carne* o de la *vida*». No percibo nunca un brazo o mano de otro en movimiento, sino los percibo como «una estructura temporal del cuerpo entero» o «la unidad sintética de una vida». Percibo al otro en su carne, que es «la contingencia pura de su presencia». En una palabra, el cuerpo del otro es «la facticidad de la trascendencia trascendida», ya que en el «otro me es dado sin intermediario y en la superación perpetua de su facticidad» [45].

Análoga es la descripción de la que llama «la tercera dimensión ontológica del cuerpo», que es mi cuerpo en cuanto ser para-otro. «Vivo por mí como conocido por otro a título de cuerpo»; tal es ese tercer modo de ser del cuerpo, que me afecta en mi existencia de ser-ahí para otro. En el choque del encuentro con otro percibo la existencia de mi cuerpo como algo exterior y un en-sí para otro. Mi cuerpo es objetivado y, por ello, enajenado, «como cosa fuera de mi objetividad», y la experiencia de esta enajenación se verifica en estructuras afectivas como *la timidez*. Cuando nuestro cuerpo es percibido por otro, nos parece que el otro realiza para nosotros una función de la que somos incapaces y que, no obstante, nos incumbe: vernos como nosotros somos, como «una existencia concreta y contingente en medio del mundo» [46].

[44] Ibid., p.150-160. Sartre sostiene asimismo que mi cuerpo no es conocido por mi conciencia directamente; no tengo intuición de su organización interior. Es más bien *vivido* por mí, lo mismo que es *padecido* por mí en sus dolores. En cuanto a la afectividad sobre todo cenestésica que proviene del mismo «cuerpo psíquico», afirma que se resuelve en la vivencia fundamental de la *náusea*, antes descrita.

[45] Ibid., 2.° p.177-194. Sartre llama «trascendencia trascendente» al otro como sujeto, y «trascendencia trascendida» al otro como objeto, c.3 p.274.

[46] Ibid., 3.° p.195-206.

3. *Las relaciones concretas con los otros* son estudiadas seguidamente en cuanto que emanan de la relación fundamental de mi ser para-otro. Son distintas de ella y «representan las diferentes actitudes del para-sí en un mundo en donde hay otros seres». Estas relaciones son dadas a través de «la facticidad, es decir, de nuestra existencia como cuerpo en medio del mundo. No porque el cuerpo sea el instrumento y la causa de mis relaciones con otro, sino porque constituye su significación, marca sus límites».

Tales actitudes suponen siempre *un conflicto*. «Mientras que trato de librarme de la opresión de otro, éste trata de librarse de la mía. Mientras trato de esclavizar al prójimo, él trata de esclavizarme a su vez... El conflicto constituye el sentido original del ser para-otro.» Y es que se basan en aquella relación primera de la *mirada* en forma recíproca. La mirada ajena me convierte en objeto de su apropiación, en forma de posesión. «Soy poseído por otro... Aquél me hace ser y, por ello mismo, me posee; y esa posesión no es otra cosa que la conciencia de poseerme»; por ello soy reducido a *ser enajenado*, esclavizado. Pero entonces, «en la medida en que me revelo a mí mismo como responsable de mi ser, *reivindico* ese ser que soy... y constituyo el proyecto de recuperación de mi ser». Y trato, por la mirada, de reducir al otro en objeto; pero al mismo tiempo pretendo adueñarme del otro-sujeto o como ser libre, trato de asimilarme su libertad. «Así somos elevados indefinidamente del otro-objeto al otro-sujeto, y recíprocamente; la corriente no se detiene jamás, y es esa corriente, con sus direcciones bruscas, la que constituye nuestra relación con los otros» [47].

Es decir, una conciencia puede adoptar frente a otra dos actitudes principales: o bien se esfuerza en reducir al otro al estado de objeto para afirmarse como libertad, o bien asume su ser de objeto, se convierte libremente en cosa delante de otro para captar su libertad. Entre estas dos actitudes media una relación dialéctica, en el sentido de que cada una lleva en sí el germen de su destrucción, de suerte que al desarrollarse acaba por conducir a la actitud opuesta.

Sartre empieza por la descripción del segundo proyecto o actitud: es el *amor*, que se expresa por el *lenguaje* y acaba en *masoquismo*. «El amante no desea poseer a la amada como se posee una cosa; exige un tipo especial de apropiación. Desea poseer una libertad como libertad.» Sartre supone que el amor consiste principalmente en querer ser amado por otro, en conquistar la libre entrega del amor del otro, no en quererle como objeto. Para ello es preciso obtener del otro que me ame como objeto, que se interese por mí, que me escoja como su valor supremo. El señor de la dialéctica de Hegel «no exige la libertad del esclavo, mientras que el amante exige ante todo la libertad del amado». El amor «es, en su esencia, proyecto de hacerse amar». De este modo, lo que caracteriza al amante es que intenta convertirse en «objeto fascinante», tratando de seducir a la amada, atrayendo y reteniendo su mirada. Este comportamiento es *el lenguaje*, entendido no como palabra articulada, sino en cuanto se refiere a toda forma de expresión. Por el

[47] Ibid., c.3 p.203-213. Cf. p.273.

lenguaje me entrego al arbitrio del otro; sólo él puede, si quiere, dar sentido a mis expresiones; pero éstas tienden a retener su atención y orientar su libertad hacia mí. Al no conseguir su intento, el amante cae en la actitud *masoquista,* abandonando la propia libertad y subjetividad. «Entonces trato de empeñarme en mi ser objeto, rehúso ser otra cosa sino objeto; y como siento ese ser objeto en la vergüenza, quiero y amo mi vergüenza como signo profundo de mi objetividad..., quiero ser deseado, me hago objeto de deseo por *la humillación, por la vergüenza*»[48].

La otra actitud de lucha entre las dos libertades va de la *indiferencia al deseo, al sadismo y al odio.* El proyecto del amor está destinado al fracaso, pues el masoquismo es contradictorio, ya que el hombre no puede prescindir jamás de su libertad. Y el amor «es por esencia un engaño», porque instaura un sistema de «idas y vueltas» indefinido: amar es querer que me amen; por lo tanto, querer que el otro quiera que yo le ame, y así en círculo indefinido. El fracaso de esa actitud hacia otro puede ser ocasión de adoptar esta segunda. «Por la imposibilidad en que me encuentro de asimilar la conciencia del otro por medio de mi objetividad para él, puedo ser conducido a volverme deliberadamente hacia él y a *mirarlo*». Comienza por una fase de indiferencia, de encerrarme en el solipsismo y evitar la mirada de otros, a quienes puedo contemplar con cierta ceguera indiferente. Pero la decepción primera «será el resorte de mis tentativas ulteriores para alcanzar la libertad de otro a través del objeto que es él para mí» y «para hacerme dueño de esa libertad a través de una apropiación total del cuerpo del otro».

Esta tentativa se plasma en el *deseo,* que en su forma más original y universal es el *deseo sexual.* Sartre reprocha aquí a Heidegger el no haber dado cabida en su analítica a la sexualidad. Y traza abundantes análisis «existenciales» de ese deseo y de la vida sexual en los términos más crudos, pues es su tema más frecuentado y el que le ha dado más fama en los ambientes actuales. La sexualidad no es accidente contingente, sino «estructura necesaria del ser-para-sí en cuanto para-otro». El deseo es la percepción primera del otro en su sexualidad; «y me descubre a la vez mi ser sexuado y su ser sexuado, mi cuerpo como sexo y su cuerpo». El deseo es conciencia y un modo singular de mi subjetividad, y el objeto del deseo es «un cuerpo viviente como totalidad orgánica en situación, con la conciencia en el horizonte». El deseo es turbación y caída en la complicidad con el cuerpo. «Es, de hecho, un apetito hacia el cuerpo de otro que es vivido como vértigo del para-sí..., el ser que desea es la conciencia *que se hace cuerpo*». Por el deseo «me hago carne en presencia de otro para apropiarme la carne de otro»; por él «se revela mi cuerpo como carne y ese cuerpo del otro quiero apropiármelo como carne». Y la *caricia,* el contacto con la carne del otro es su expresión propia, que «al realizar la encarnación de otro me descubre mi propia encarnación; es decir, que me hago carne para arrastrar a otro a realizar para sí y para otro su propia carne».

El deseo se expresa por la caricia como el pensamiento por el lenguaje. Desear, pues, al otro, que constituye el fondo de la sexualidad,

[48] Ibid., 1.° p.214-232.

es intentar encarnarlo, reducirlo a su carne, en la que quedan presas su conciencia y su libertad. Pero entonces el otro queda reducido enteramente a objeto y se me escapa su trascendencia. En esta situación se encuentra el origen del *sadismo*, que «es pasión, sequedad y encarnizamiento». Fallando la reciprocidad de las relaciones sexuales, el sadismo quiere cautivar la libertad del otro por la carne, tratando al otro como instrumento, torturando su carne, con la ilusión de adueñarse instrumentalmente de su libertad. Pero el sadismo oculta un nuevo motivo del fracaso, pues «cuanto más se encarniza el sádico en tratar a otro como instrumento, más se le escapa su libertad». Y tras del desengaño e insatisfacción del deseo sexual, ante la impotencia de dominar la libertad del otro, sobreviene el *odio*, que es determinación a perseguir la muerte y destrucción del otro para suprimir al mismo tiempo la trascendencia. Este odio implica una resignación fundamental. «El para-sí renuncia a su pretensión de realizar una unión con el prójimo... Esto equivale a proyectar la realización de un mundo en que los otros no existan» [49].

El odio termina, pues, igualmente en el *fracaso*; «representa la última tentativa, la tentativa propia de la desesperanza. Después del fracaso de esta tentativa no le queda al para-sí sino volver a entrar en el círculo y proseguir el vaivén entre las dos actitudes fundamentales». El juego de las dos actitudes correspondientes «al ser-mirante y al ser-mirado» de los dos que tratan de esclavizarse como objeto apropiándose de la libertad del otro, seguirá indefinidamente a través de las dos series emotivas, sin que logren equilibrar sus libertades en puras relaciones de subjetividad. No es extraño que al final concluya Sartre que el *Mit-sein* heideggeriano, la relación de comunidad amistosa, no refleja la experiencia fundamental del para-otro. «La esencia de las relaciones entre las conciencias no es el *Mit-sein, sino el conflicto*» [50].

El hombre como libertad absoluta.—La cuarta y última parte de *El ser y la nada* lleva por subtítulo: *Tener, hacer, ser*. Intenta con ello estudiar el problema de la actividad humana, porque «el ser-para-sí es el ser que se define por la *acción*», que está en el dominio del *hacer*. El análisis de la acción en general se condensa en el examen de las relaciones entre el *hacer* y el *ser*, y del tener como derivación intermedia. Pero la libertad es el hacerse del hombre. El para-sí, en efecto, es conciencia, pero también y más profundamente libertad, pues, como se ha visto, está constituido por la nada que lleva en sí y que le opone radicalmente al ser-en-sí. Ya que no puede *ser* simplemente, le queda la obligación de *hacerse*. Pero la libertad no es otra cosa: es esa misma nada que caracteriza al hombre, o la realidad humana «que segrega su propia nada», como posibilidad permanente de aquella ruptura o aniquilación del mundo que es la estructura misma de la existencia. Además, la libertad es la condición primera de la acción. Por ello, la mayor parte de esta sección consiste en una difusa meditación sobre la libertad. Ya

[49] Ibid., p.233-279.
[50] Ibid., p.280, 305. Es lo que también proclamó en la famosa frase al final *Huis Clos*: «¿Para qué las parrillas? *El infierno son los otros*».

había hablado Sartre desde el principio de la obra sobre la libertad, que constituye el *leit-motiv* de su filosofía. Ahora trata de examinar más de cerca su estructura ontológica. De su contenido se hace breve indicación.

La libertad no es definible, porque «no tiene esencia...; por el contrario, la libertad es el fundamento de todas las esencias». Es precisamente «la nada que ha existido en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a *hacerse*, en lugar de ser». Consiste, por tanto, en la misma existencia humana, de la que vale la sentencia de Heidegger que es el gran principio del existencialismo sartriano: «En ella, la existencia precede a la esencia»; es decir, no hay «una naturaleza humana» (Sartre rechaza siempre todo sustancialismo); sólo es una manera de decir que el hombre se hace eligiéndose. «La libertad del para-sí aparece como su *ser*. Pero como esa libertad no es algo dado, ni una propiedad, sólo puede ser eligiéndose». De ahí que su concepto engloba todas las demás nociones del existente humano [31].

Sartre acepta el análisis común del acto voluntario como «intencionalidad» que se determina hacia sus fines a través de ciertos móviles subjetivos y motivos objetivos. Pero la realidad humana no puede recibir sus fines «ni del exterior ni de una pretendida naturaleza interior Ella misma los elige y por esa elección les confiere una existencia trascendente como límite externo de sus proyectos». La libertad originaria es pura espontaneidad y el fundamento de los fines que trata de alcanzar, sea por la voluntad o por los impulsos pasionales; toda la estructura de la elección deliberada se organiza con el conjunto de móviles, motivos y fines por la espontaneidad libre y está sostenida «por una libertad originaria y ontológica», que coincide con la aparición de la misma existencia. «Estoy condenado a existir más allá de mi esencia, por encima de los móviles y motivos de mis actos: *estoy condenado a ser libre*. Esto significa que no se podrá encontrar a mi libertad otros límites que ella misma; o, si se prefiere, que no somos libres de dejar de ser libres» [32].

El acto fundamental de la libertad y el que da su sentido a las acciones particulares, «un acto constantemente renovado, que no se distingue de mi ser, es *elección* de mí mismo, en el mundo y, al mismo tiempo, descubrimiento del mundo». Es una elección original que se confunde con la conciencia que tenemos de nosotros, porque «elección y conciencia son una sola y misma cosa». Y es a la vez *el proyecto fundamental* de mi existencia, pues la libertad no se refiere tanto a los actos y voliciones particulares cuanto a ese *proyecto fundamental*, en el cual están comprendidos y que constituye la posibilidad última de la realidad humana. El proyecto fundamental deja sin duda un cierto margen de contingencia a las voliciones y a los actos particulares; pero la libertad originaria es la que es inherente a la elección de este proyecto inicial, y

[31] *El ser y la nada* P.IV c.1, tr. cit., t.III p.18. «Decir que el para-sí debe llegar a ser lo que es, decir que es lo que no es y no es lo que es; decir que su existencia precede en él a la esencia o inversamente, según la fórmula de Hegel: *Wesen ist uws gewessen ist* (esencia es lo que ha sido), es decir una sola y misma cosa, a saber, que el hombre *es libre*» Cf p.7-17, 75

[32] Ibid., p.19, 24-37.

las diversas maneras de construir nuestras vidas por la voluntad encuentran su sentido en el proyecto inicial y no podrán alcanzar más que estructuras de detalle que no modificarán jamás el proyecto original. «Nuestros proyectos particulares referentes a la realización en el mundo de un fin particular se integran en el proyecto global que somos»[53].

Mas la libertad, por otra parte, es pura *facticidad* y *contingencia*. Que el para-sí sea libre «no significa que sea su propio fundamento. Si ser libre significara ser su propio fundamento, sería preciso que la libertad decidiera de su propio ser». No podría determinarse a la existencia partiendo de la nada, ya que entonces sería ser-en-sí o Dios. El hombre en su libertad está aquejado de una contingencia irremediable. «Estamos condenados a la libertad, arrojados y abandonados en ella», como dice Heidegger. Por ello nuestra libertad está en *situación* y no podemos modificar nuestra situación a nuestro arbitrio. «Denominaremos situación a la contingencia de la libertad en el *plenum* del ser del mundo y en cuanto es *dado*, que no está allí más que para constreñir la libertad... El para-sí se descubre como enmarcado en el ser, cercado por el ser, amenazado por el ser; descubre el estado de cosas que lo rodea como motivo para una reacción de defensa o ataque». La paradoja de la libertad es que «no hay libertad sino *en situación* y no hay situación sino por la libertad».

Desde esta teoría de la situación, inspirada en Jaspers, va discurriendo Sartre amplísimamente por los diversos tipos de situación en que se encuentra rodeada mi libertad: *mi sitio (place)*, que son todas las circunstancias espaciales, geográficas y de relaciones con las cosas; *mi pasado*, como condicionante y restrictivo de las decisiones futuras; *mis contornos*, que son más bien las circunstancias accidentales de nuestro entorno o *Umwelt;* mi prójimo, que impone limitaciones especiales, antes señaladas, al hecho contingente de mi existir en el mundo; *la muerte*, por fin, que es la situación-límite. En todas ellas, la libertad encuentra resistencias y obstáculos que no ha creado. Sin embargo, no destruyen ni aun aminoran la libertad de *elección*, que no ha de confundirse con la libertad de *obtener*, pues la libertad puede asumir en la previsión y organización de sus proyectos «las realidades provistas de un coeficiente de adversidad y de utilidad». «El proyecto de libertad es un proyecto abierto, no cerrado.» Y la libertad recupera y hace entrar en la situación los límites irrealizables, «eligiendo ser libertad limitada por la libertad de otro» o asumiendo la enajenación permanente de su ser-objeto. «Soy absolutamente libre y responsable de mi situación. Pero no soy jamás libre sino dentro de una *situación*.» Así «la libertad es *total e infinita*, lo que no quiere decir que no tenga límites, sino que no los encuentra jamás. Con los únicos límites que tropieza son los que se impone a sí misma»[54].

La muerte, como situación-límite, es objeto de especial digresión de Sartre, que trata de humanizar su realidad. Ante todo, combate a Hei-

[53] Ibid., p.78. Cf. p.48-79.
[54] Ibid., 2.ª p.90, 119, 150. Cf. p.79-149.

degger, para quien la muerte era la posibilidad más propia del *Dasein*, definido como «libertad para morir» y libre elección de la finitud. Pero la muerte no es una posibilidad, sino aniquilación de mis posibilidades. Ni tampoco resulta el sentido de la vida «como el acorde de resolución es el sentido de la melodía», según la expresión de Rilke, porque el sentido de la muerte es justamente «ausencia de sentido». La muerte es simplemente un hecho puro o facticidad derivado de mi contingencia y ser nada, como el nacimiento, y afectada de la misma absurdidad. «Es absurdo que hayamos nacido, como es absurdo que debamos morir; esa absurdidad se presenta como enajenación permanente de mi ser-posibilidad que no es ya mi posibilidad.» Es una espera engañosa que «quita toda significación a la vida». Yo soy «espera de esperas de espera» que la muerte suprime totalmente; y, como dice Malraux, «la muerte transforma mi vida en destino». Pero no traza límites a mi libertad. «Se trata, pues, de un límite permanente a mis proyectos, y como tal debe ser asumido ese límite... No hay diferencia en el fondo entre la elección por la cual la libertad asume su muerte como límite inaccesible de su subjetividad y aquella por la cual eligió ser libertad limitada» [55]. La consecuencia, para quienes, como Sartre, no esperan otra vida, es que la muerte marca el signo más claro de la negatividad del ser-para-sí, que se debe arrostrar con fría actitud estoica.

La responsabilidad sigue también a esta libertad y es concebida por Sartre, más que en el sentido moral, como una responsabilidad ontológica y abrumadora, como «conciencia de ser el autor incontestable de un acontecimiento o de un objeto» que carga con el peso de los acontecimientos. «La consecuencia esencial es que el hombre, por estar condenado a ser libre, lleva todo el peso del mundo a sus espaldas; es responsable de sí mismo en cuanto manera de ser.» Debe, por tanto, asumir la situación en que se encuentre con su coeficiente de adversidad, y asumirla «con la conciencia orgullosa de ser su autor».

Es, por ello, insensato lamentarse, porque todo lo que le acontece por su propia acción o la de otros es acontecer *mio* y consecuencia lógica de la libertad aceptada. De esta «responsabilidad absoluta» deduce que todos los acontecimientos que le puedan sobrevenir, aun los más adversos y crueles, son algo «humano» y, puesto que los vive, son de elección propia y merecedor de ellos [56]. «La responsabilidad del para-sí

[55] Ibid., p.150-171. Cf. p.173: «La libertad que es mi libertad permanece *total e infinita;* no porque la muerte no sea límite, sino porque la libertad no encuentra nunca ese límite; la muerte no es obstáculo a mis proyectos, solamente un destino en otro parte de *esos* proyectos».

[56] Ibid., 3.° p.181-186. Cf. p.182: «Las situaciones más atroces de la guerra, las peores torturas no crean estados inhumanos de cosas: no hay situaciones inhumanas; solamente por el miedo, la fuga y mi recurso a las conductas mágicas decidiré sobre lo inhumano; pero esa decisión es humana y seré enteramente responsable de ella. Así no hay *accidentes* en una vida: un acontecimiento social que sobreviene de golpe y me arrastra consigo no viene de fuera: si soy movilizado para una guerra, esa guerra es *mi* guerra, es a mi imagen y la merezco. La merezco, primero porque podría siempre sustraerme a ella por el suicidio o la deserción. Lejos de haberme sustraído, la *he elegido;* aunque sólo haya sido por ligereza, por cobardía ante la opinión pública... De todas maneras, se trata de una elección, reiterada por la continuidad de mi posición hasta el fin de la guerra».

se extiende al mundo entero», y es por lo que «se percibe en la *angustia*, es decir, que no es fundamento ni de sí ni del ser de otro.» Pero de «esa angustia huimos por la mala fe»[57].

El hombre como tendencia al en-sí-para-sí.—Es lo que se ha llamado el tercer éxtasis del para-sí, consistente en su proyecto de llegar a ser en-sí permaneciendo para-sí, es decir, de alcanzar la plenitud de ser sin dejar de ser autoconciencia. El hombre aspira, pues, a un quimérico *en-sí-para-sí*.

Esta especulación la expone dispersa en una confusa mezcla de psicoanálisis existencial y de examen de las categorías del hacer y tener, junto con motivos tomados de Jaspers y hasta de un esbozo de lo que será su última obra, que es el psicoanálisis biográfico del escritor Flaubert. Ante todo, Sartre cree que la estructura ontológica del proyecto fundamental del hombre debe descubrirse mediante un *psicoanálisis existencial* inspirado en el de Freud. Se asemeja a éste en que en ambos métodos se trata de «descifrar», a través de las manifestaciones concretas de la vida psíquica o de los comportamientos empíricos del hombre, aquel *complejo* polivalente que determine la actitud fundamental de la persona. Pero se distingue en que el de Freud es un psicoanálisis «empírico», cuyo último término es el reconocimiento de la fuerza instintiva de la *libido* que actúa mecánicamente, no una elección libre; además, este psicoanálisis empírico parte del postulado de un psiquismo inconsciente, mientras que el psicoanálisis existencial «rechaza el postulado del inconsciente: lo hace psíquico y, por ello, coextensivo con la conciencia».

Sartre supone que proyecto de ser, posibilidad, valor, son términos equivalentes y expresan el complejo del para-sí en su ser propio, su elección original. «Ser-para-sí es hacerse anunciar como posible bajo el signo de un valor. Posible y valor pertenecen al ser-para-sí, el cual se describe ontológicamente como *carencia de ser* y lo posible pertenece a él como *aquello que le falta*, de la misma manera que el valor llena el para-sí como la totalidad de ser de que se carece».

Pero si es carencia de ser, el para-sí debe aspirar al ser y su libertad debe determinar su posible y su valor como proyecto de ser. «El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*.» Y la existencia de este deseo debe establecerse, según dicho análisis existencial, por la descripción de nuestras tendencias empírica-

[57] Ibid., p.186. Ibid.: «El que realiza en la angustia su condición de ser lanzado en una responsabilidad... no tiene ya ni remordimientos, ni penas ni excusas».

mente observables. Todos los deseos particulares son expresiones contingentes de un «deseo fundamental» de la realidad humana, que tiende al ser. Representan simples *simbolizaciones* en que se debe *descifrar* la verdad de ese deseo fundamental del hombre hacia el ser.

Pero ¿de qué ser es ese deseo? Efectivamente, es deseo del ser-en-sí, ya que «el para-sí implica su propia carencia de ser. Y el ser de que carece es el ser-en-sí. El para-sí surge como aniquilación del en-sí, y ese anonadamiento surge como proyecto hacia el en-sí. Así, el objeto y el fin de la aniquilación que yo soy es el en-sí, y la realidad humana es deseo de ser-en-sí». El para-sí, «en cuanto conciencia, es como quiere alcanzar la impermeabilidad y densidad infinita del en-sí; en cuanto aniquilación del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y facticidad, quiere ser su propio fundamento». Busca, por tanto, como proyecto y valor fundamental, llegar a constituirse un en-sí sin dejar de ser para-sí o conciencia. «Este proyecto es justamente el *en-sí-para-sí*, es decir, el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que adquiriese de sí misma. *Ese ideal es el que puede denominarse Dios*. Se puede decir así que lo que hace más concebible el proyecto de la realidad humana es que el hombre es el *ser que proyecta ser Dios*. Cualesquiera que puedan ser luego los mitos y la religión considerada, Dios es ante todo *sensible al corazón* del hombre, como el que le anuncia y define en su proyecto último y fundamental... *Ser hombre es tender a ser Dios*, o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios» [58].

A la misma conclusión, un tanto más compleja, llega Sartre mediante otra difusa disquisición de las categorías de *hacer*, *tener* y *ser*, porque la intención de su filosofía era también establecer un fundamento teórico de la acción. En sustancia, sostiene que estas tres categorías de la existencia humana se reducen, en todos los campos a que se extiende su larga descriptiva, a dos: *tener* y *ser*, pues el hacer es transición y se reduce a un medio de tener. «El hacer es puramente transitivo. Un deseo no puede ser en su fondo más que deseo de *ser* o deseo de *tener*.»

[58] Ibid., c.2.1.° p.199-201. Cf. p.187-214. Ibid., p.214: «Los términos de esa relación son el en-sí original, coagulado en su contingencia y facticidad y cuya característica esencial es que *es*, que *existe*, y, por otra parte, el en-sí-para-sí, o valor, que es como el ideal del en-sí contingente. El hombre no es ni uno ni otro de esos seres..., es la aniquilación del en-sí contingente en cuanto es su huida hacia el en-sí causa de sí. La realidad humana es un puro esfuerzo para llegar a Dios... El deseo expresa ese esfuerzo». Ibid., p.202: «La concreción absoluta y la integridad, la existencia como totalidad, pertenecen entonces al deseo libre y fundamental o *persona*. El deseo empírico no es más que una simbolización»

Mas el tener es una relación respecto de los objetos del mundo que implica *apropiación* o *posesión* de los mismos, para asimilarlos permaneciendo en su individualidad. Su manifestación más clara está en las tendencias fundamentales de la sexualidad, que miran a la «posesión» carnal. «El deseo del amante es el de identificarse con el objeto amado, aunque conservándole su individualidad: que el otro sea yo, sin dejar de ser el otro.» El mismo *conocimiento* es un esfuerzo de apropiación, de asimilarse los objetos para incorporarlos a sí. Ver un gran campo de la naturaleza es ya poseer «al ser percibido por la vista como símbolo del ser». La posesión es «una relación mágica». Poseer es unirse a un objeto «bajo el signo de la apropiación» y a veces de destrucción. «El deseo de *tener* es, en el fondo, reducible al deseo de ser con relación a cierto objeto y en cierta *relación de ser*.»

Esta categoría del tener expresa, pues, una relación fundamental del para-sí respecto del mundo como proyecto de apropiación del ser-en-sí del mundo. «Cada objeto poseído que se eleva sobre el fondo del mundo manifiesta totalmente el mundo... Apropiarse ese objeto es entonces apropiarse simbólicamente el mundo.» Y todavía Sartre añade otra extraña digresión sobre «la cualidad como reveladora del ser» en que intenta «un psicoanálisis de las cosas», en cuanto que «cada cosa es el símbolo objetivo del ser y de la relación del hombre con ese ser». Tal análisis se concentra en la descripción de lo *viscoso,* fluido y blando de la naturaleza, que «ni es material ni psíquica, sino que trasciende la oposición de lo psíquico y lo físico». El valor «del símbolo psíquico de lo viscoso de la cualidad bruta» está en que lo viscoso es percibido como significante de la apropiación de las cosas; «su materialidad se me revela como teniendo una significación psíquica». Expresa la tendencia fundamental del hombre a *llenar* los vacíos del ser-en-sí, a buscar «la densidad, la plenitud uniforme y esférica del ser parmenideano» [59].

La consecuencia final muestra la doble y estéril pasión que atormenta al hombre. He aquí la última sentencia: «Cada realidad humana es, a la vez, proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en *en-sí-para-sí* y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, en la especie de cualidad fundamental. Toda realidad humana es pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir a la vez el en-sí que escapa a la contingencia, a ser su propio fundamento,

[59] Ibid., 2.º p.220-270.

el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la pasión de Cristo, ya que el hombre se sacrifica en cuanto hombre para que nazca Dios. *Pero la idea de Dios es contradictoria y nos sacrificamos en vano; el hombre es una pasión inútil»* [60].

Todo termina, pues, en el fracaso, la contradicción y el absurdo o inconcebibilidad del ser. Parece sólo terminarse en un hiato que escindiera el ser en dos regiones incomunicables y que «el para-sí no es otra cosa que la pura aniquilación del en-sí, como un *agujero* en el seno del Ser». En la *conclusión,* titulada *Tanteos metafísicos,* vuelve Sartre a plantearse las interrogaciones metafísicas por encima de la ontología fenomenológica descrita: por qué existe el ser, y por qué el para-sí surge partiendo del ser, es decir, las cuestiones sobre el origen del ser y sobre el origen del mundo, encontrando que son cuestiones insolubles, desprovistas de sentido. «El ser es sin razón, sin causa y sin necesidad.» La ontología ha enseñado sólo que si el en-sí debiera fundarse, «no podría de otra manera intentarlo sino haciéndose conciencia»; y que «la conciencia es, de hecho, proyecto de fundarse, es decir, de alcanzar la dignidad del en-sí-para-sí o en-sí causa de sí». Esto significa que la «totalidad indisoluble del en-sí y el para-sí sólo es concebible en forma de ser como causa de sí», o divinidad que se fundara a sí misma; proyecto que, como se ha dicho, constituye un perpetuo fracaso. «Todo acontece como si el mundo y el hombre en el mundo no lograran verificar más que un Dios imperfecto, insuficiente. Todo pasa como si el en-sí y el para-sí se presentasen en estado de *desintegración* con relación a una síntesis ideal... Es el perpetuo fracaso... que explica el hiato que encontramos, a la vez, en el concepto de ser y en lo existente.» La realidad completa, el *to ólon* de los griegos, «está, como noción decapitada, en desintegración perpetua», como un ser desintegrado [61].

Sartre la ha decapitado, privando al ser total, compuesto del mundo físico y conciencia humana, de su Cabeza, que es el Ser supremo y fundamentante. Al menos lo ha entrevisto como un Ideal que explica todo, y que en su tenaz ateísmo lo ha juzgado imposible.

Existencialismo y moral.—Sartre termina su obra *El ser y la nada* con una segunda conclusión en que afirma que la ontología debe prolongarse en una *ética* acorde con los supuestos de la misma; y anuncia que va a tratar de esta moral en una

[60] Ibid., p.271-2.
[61] Ibid., *Conclusión* p.280-283.

obra próxima. Sería una ética que «asumiera sus responsabilidades frente a una realidad humana *en situación*» y cuyo método sería «el psicoanálisis existencial como una descripción moral que nos revelara el sentido ético de los diferentes proyectos morales».

Sabemos que desistió más tarde de escribir esta moral. Pero aquí y en sus otros escritos literarios ha dejado suficientes indicaciones de su concepción de una *moral radical de la situación,* totalmente indiferente a las comunes distinciones del bien y del mal y que se complace en las más abyectas actitudes de la delincuencia humana. Ya advierte aquí que tal psicoanálisis existencial «debe descubrir al agente moral por quien todos los valores existen. Es entonces cuando su libertad tendrá conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor y la nada por la que el mundo existe». De ahí que «todas las actividades humanas son *equivalentes,* ya que todas están condenadas, en principio, al fracaso. Así, resulta lo mismo embriagarse solitariamente o conducir pueblos... y puede suceder que el quietismo del borracho solitario predomine sobre la agitación vana del conductor de pueblos» [42]. Y en *Saint Genet,* la pieza literaria de fondo más inmoral, como se ha dicho, escribía: «La moral o es una paparrucha o es una totalidad concreta que realiza la síntesis del bien y del mal... Esta síntesis, en la situación histórica, no existe. Así, toda moral que no se da como imposible hoy contribuye a la mistificación y a la alienación de los hombres».

Pero es en *El existencialismo es un humanismo* donde Sartre ha vertido los supuestos teóricos de esta moral de situación, ajena a toda normatividad que se imponga a la libertad humana. Los filósofos franceses de hacia 1880, escribe, que suprimieron a Dios «como una hipótesis inútil y costosa», trataron, sin embargo, de constituir una *moral laica,* considerando «necesarios ciertos valores como existiendo *a priori:* tiene que ser obligatorio *a priori* ser honesto, no mentir, etc.». El existencialista, al contrario, «piensa que es muy molesto que Dios no exista, porque con El desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; no puede darse el bien *a priori* si no hay conciencia infinita que los piense; y no está escrito en ninguna parte que el bien existe, que hay que ser honesto, que no se debe mentir... Dostoievsky había dicho: Si Dios no existiera, todo sería permitido. Este es justamente el punto de vista del existencialismo. Todo es permitido si Dios no existe... y no

[42] Ibid., 2.º: *Perspectivas morales* p.285, 287.

encontramos ante nosotros valores u órdenes que legitimaran nuestra conducta» [63].

El fundamento teórico de este amoralismo o ausencia de toda norma moral es, aparte de la negación de Dios (consecuencia muy verdadera), el hecho de que el hombre es libre, de que es libertad. Que la elección sea completamente libre, significa que no tiene ninguna normatividad ajena; que toda norma y todo valor nacen de ella y por ella, y vale sólo dentro de los límites del proyecto concreto que de ella surge. En las situaciones difíciles en que es preciso escoger (entre cuidar a la madre o ir a combatir en la guerra), «ninguna moral escrita puede decir» qué decisión se ha de tomar, y los hombres escogen movidos por alguna afección o sentimiento. Yo no puedo «pedir a una moral los conceptos que me permitirán obrar». Y es que las decisiones concretas dependen sólo de la libertad de uno en cada situación. «Sois libre, elegid; es decir, inventad. Ninguna moral general os puede indicar lo que hay que hacer»; y aunque los católicos replican que hay ciertos signos como en el caso de Abraham, la interpretación de estos signos está a merced de la propia conciencia. Cuando los jefes responsables se encuentran, en la angustia de la decisión, «ante una pluralidad de posibilidades y escogen una, se dan cuenta de que ésta no tiene valor sino porque ha sido elegida» [64].

En definitiva, «el hombre no es más que un proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza y no es, por tanto, otra cosa sino el conjunto de sus actos». Y si el hombre se construye constantemente mediante la elección y «se define por la acción», sólo tiene que ver «con una moral de acción y de compromiso *(d'engagement)*», puesto que se compromete mediante la elección. «Lo absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época» y cada individuo se realiza dentro de la relatividad del conjunto cultural en que se encuentra. «El hombre se hace, no comienza hecho del todo, y se hace escogiendo su moral, y la presión de las circunstancias es tal que no puede elegir sino una», pues su elección es siempre «una elección en una situación». Sartre declara de nuevo que la libertad en cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que a sí misma, por lo que el hombre pone su libertad «como fundamento de todos los valores». Solamente exige la autenticidad y buena fe para la validez moral de esta libertad total, llamando cobardes e «indecentes» *(salauds)* a los que se escudan de mala fe bajo cualquier pretexto de determinismo o ne-

[63] *L'existentialisme est un humanisme* (París, Gallimard, 1946) p.34-37.
[64] Ibid., p.44, 47, 53.

cesidad pasional. Las mismas conductas opuestas ante una decisión concreta son equivalentes si en ambas se ha puesto como fin la libertad. Y a los que repudian los valores así inventados replica que la vida no tiene sentido *a priori*, que es preciso darle sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que se da al escoger y vivir la vida misma [65].

Con estas y similares fórmulas ha dado Sartre suficiente expresión a la teoría ética que brota de su filosofía y que puede calificarse como una radical *moral de la libertad*, sin más normas ni leyes que las que emanan de la exigencia o compromiso de realizarse a sí mismo en la *situación* que ha asumido o ha sido puesto de ser libre, por lo que todo lo que hace siempre es bueno. Es la que ha inspirado las actitudes y motivos de la *moral existencialista*, libre y permisiva, tan difundida en la cultura y vida modernas.

Existencialismo como humanismo ateo.—La citada conferencia, *El existencialismo es un humanismo*, intenta salir al paso de las numerosas críticas que de todas partes se dirigían contra la nueva filosofía ya puesta de moda: de presentar una visión sombría de la vida, que acentúa un pesimismo negro e inhumano y que además escandaliza con su naturalismo similar al de los novelistas a lo Zola, complaciente con todo lo bajo y feo de la vida humana, etc. De ahí el título del ensayo en defensa del propio humanismo optimista. Con tal motivo, Sartre quiere resaltar algunas tesis principales de su doctrina en estilo más popular y suelto, ajeno al tecnicismo antes empleado.

Su punto de partida es la afirmación tética, que dice ser común a todos los existencialistas (Heidegger la rechazó): La existencia precede a la esencia. Todavía los filósofos ateos del siglo XVIII (Diderot, Voltaire y el mismo Kant) que suprimieron a Dios creían que «el hombre era poseedor de una naturaleza humana», ejemplar de un concepto universal del hombre y común a todos. Por tanto, en él la esencia precede a la existencia. Pero ésta es «la visión técnica del mundo» en que las cosas son producidas por un artesano. «El existencialismo ateo, *que yo represento*, es más coherente. Declara que, si Dios no existe, hay al menos un ser en que la existencia precede a la esencia, que existe antes de poder ser definido por un concepto, y éste es el hombre.» Por tanto, «no hay naturaleza humana, porque no hay un Dios que la pueda concebir», y la esen-

[65] Ibid., p.77-89.

cia es un concepto «que está en el entendimiento divino». El hombre, pues, es como se concibe y se quiere después de ser lanzado a la existencia. «El hombre no es otra cosa que lo que se hace. Tal es el primer principio del existencialismo. Es lo que se llama la subjetividad» [66].

Luego sigue la declaración sumaria de otros principios existencialistas. «El hombre es primero lo que se lanza al porvenir y lo que es consciente de proyectarse hacia ese futuro. Es un proyecto que se vive subjetivamente... y será, por tanto, lo que habrá proyectado ser.» Esto lo va a realizar mediante la decisión libre, que es «manifestación de una elección original y espontánea», porque el hombre es libertad. Y el hombre se elige a sí mismo, escoge su propio ser, para «crear una imagen de hombre tal cual estimamos que debe ser». De esta elección depende el valor de aquello que escogemos, lo cual sólo puede ser el bien, la realización del propio ser [67]. La consecuencia primera es que el hombre asume «la responsabilidad total de su existencia», y no solamente es responsable de su estricta individualidad, sino que «es responsable de todos los hombres». Puesto que, en esta elección de mi ser, «yo creo una cierta imagen del hombre que yo escojo, al elegirme a mí mismo yo elijo al hombre». Sartre insiste en esta responsabilidad profunda del hombre que elige el ser «como legislador que escoge a la vez que sea la humanidad entera». Pues, si bien no hay una naturaleza universal, existe no obstante «una universalidad humana de *condición»,* según las situaciones históricas de cada época. El proyecto de existir es «un compromiso libre por el cual cada hombre se realiza realizando un tipo de humanidad». De ahí que dicho compromiso total de existir se realice en la *angustia.* Y Sartre recoge aquí el relato kierkegaardiano de la angustia de Abraham en su decisión del sacrificio de su hijo, como paradigma de toda elección existencial en la angustia. Los que tratan de rehuir esta angustia en el compromiso de realizar su vida en la libertad son tachados de mala fe [68].

De ahí se derivan como consecuencia las reflexiones sobre la moral adaptada a este existencialismo ateo, antes expuestas. Y sigue la afirmación breve de otros varios puntos de vista en defensa de la posición existencialista, en los que no aparecen ni una sola vez las teorías de la nada, del ser-en-sí y del ser-parasí, sino únicamente se habla del hombre, conforme a la inten-

[66] *L'existentialisme est un humanisme,* ed. cit., p.22-36. Cf. p.9-21.

[67] Ibid., p.25: «Elegir esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que escogemos, porque *no podemos jamás escoger el mal,* lo que escogemos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin ser bueno para todos».

[68] Ibid., p.23-33, 67-72.

ción del opúsculo de presentar el existencialismo como un humanismo. En particular, Sartre sostiene que su doctrina no representa «una descripción pesimista del hombre»; no hay, al contrario, doctrina más optimista, puesto que «define al hombre por la acción, el destino del hombre lo pone en él mismo». Lejos, pues, de desanimar al hombre de obrar, le dice que no tiene más esperanza que en la acción, «la sola cosa que permite al hombre vivir», ya que el hombre «no existe sino en la medida en que se realiza, y no es otra cosa sino el conjunto de sus actos, nada más que su vida». Asimismo declara que es una doctrina basada en la *verdad*, porque no puede haber otra verdad que la que parte del *Cogito* cartesiano, que es la verdad absoluta de la autoconciencia o de la subjetividad; todas las demás son doctrinas de probabilidades. Si bien esta verdad sobre mí pasa por el otro, es decir, ha de descubrir mi existencia en relación con el otro o en la intersubjetividad. Incluso pretende que su teoría no es materialismo, puesto que no trata a los hombres como «objetos al igual que el conjunto de fenómenos que constituyen una piedra o silla», sino que salvaguarda la dignidad humana «constituyendo el reino humano de valores distintos del reino material» [69].

Como conclusión de esta teoría existencial sobre el hombre viene la afirmación de que el existencialismo es un humanismo y el modo en que ha de entenderse tal humanismo. Sartre destaca primero dos tipos de humanismo que se deben rechazar. Uno, el que concibe al hombre «como fin y valor superior»; este valor sería juzgado por la categoría de ciertos hombres superiores, héroes o constructores de obras técnicas maravillosas que beneficiarían a los demás. Mas «el existencialista no toma al hombre como fin, porque está siempre por hacer». El otro estaría en creer que hay una humanidad a la cual se ha de dar culto, a la manera de Comte. Pero este culto a la humanidad termina en el humanismo cerrado sobre sí de Comte, lo mismo que en el fascismo, y por ello no lo queremos.

Pero hay otro sentido del humanismo existencialista que significa en el fondo esto: el hombre está constantemente proyectándose y persiguiendo fines trascendentes, y sólo así puede existir. Esta trascendencia constitutiva del hombre no es relación a Dios, sino la misma subjetividad humana sobrepasando los objetos como centro de tal *dépassement*, y «en este sentido no está encerrado en sí mismo, sino siempre presente en un universo humano». Significa además que *«el hombre no tiene*

[69] Ibid., p.55, 59, 62-67.

otro legislador que él mismo, que debe decidir de sí mismo en la derelicción *(délaissement)* y que sólo volviendo hacia sí, y buscando fuera un fin que es tal liberación o realización particular, se realizará precisamente como humano».

Tal sentido del humanismo es la mera reafirmación del hombre como fin en sí (no obstante la pretendida negación), realizándose en la absoluta libertad. Sartre añade la consecuencia que es su calificativo propio: «El existencialismo no es sino el esfuerzo para extraer las consecuencias de una posición atea coherente. No intenta sumir al hombre en la desesperación. Pero si se llama, como los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, entonces parte de un desesperar original. El existencialismo no es de tal manera ateísmo que se agote en demostrar que Dios no existe. El declara más bien: aun si Dios existiera, nada cambiaría; tal es nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, pero pensamos que el problema no es de su existencia; el hombre debe reencontrarse y persuadirse de que nada le puede salvar de sí mismo, aun cuando hubiera una prueba válida de la existencia de Dios. En tal sentido, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe y confundiendo su propia desesperación con la nuestra es como los cristianos pueden llamarnos desesperados» [70].

Es la declaración más explícita de Sartre de su ateísmo radical, un ateísmo de principio puesto como base de su filosofía y que remacha todas las demás actitudes y manifestaciones de sus escritos. Dios no existe. Dios, si existiera, sería inútil. Se trata asimismo de un ateísmo postulatorio, una postura satánica o de revuelta similar a la de Nietzsche, respecto de Dios, cuya importancia para la vida humana ha reconocido antes.

Sartre en el marxismo. La crítica de la razón dialéctica.—Por los años 1952 a 1954 aparece ya Sartre, como se ha dicho antes, «convertido» al marxismo desde su existencialismo radical y su actitud revolucionaria. Pero ahora se trata de asimilar la doctrina marxista, de integrarla o hacerla coherente con su sistema existencialista. A ello responde su ingente *Crítica de la razón dialéctica* (1960), producto de varios años de laboriosa reflexión, obra en extremo farragosa y difícil, sin divisiones apenas y de largas páginas sin punto aparte. Sólo una indicación esquemática de su contenido.

En ella se inserta, como Introducción, el escrito poco antes publica-

[70] Ibid., p.94-95. Esta declaración final debe entenderse como un desahogo y actitud contestataria frente a Dios, pues está en contradicción con lo que acababa de decir antes sobre la moral, donde reconocía que un Dios existente sería el fundamento de una ley moral dada a los hombres, por lo que «si Dios no existe, todo está permitido».

do *Marxismo y existencialismo*, bajo el título *Cuestiones del método*, donde explica su nueva posición. De una parte, Jaspers había manifestado la oposición entre existencialismo y marxismo, y de otra, era opinión común de los neomarxistas que el existencialismo representaba la expresión extrema de la ideología burguesa. Sobre todo, el marxista Lukács había publicado una acerba crítica de los existencialistas, y en especial de Sartre, como sostenedores de esa burguesía que, desalentada, sin futuro y ya descristianizada, se refugia en una nueva trascendencia vacía [71].

Esto le lleva a Sartre a una tentativa de «mediación» entre ambos modos de pensamiento con su inmenso análisis. A la crítica de Lukács responde que es justa respecto del existencialismo de Kierkegaard, que era una «protesta idealista contra el idealismo» y «la reacción del romanticismo cristiano» puesto a la defensiva; y se muestra contrario al existencialismo de Jaspers, cuya teoría de la trascendencia se resuelve en la subjetividad pura y formal. (El caso de Heidegger es demasiado complejo y no puede exponerlo aquí.) «Pero hay otro existencialismo que se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él. A él pertenecemos» y a él se refiere en su confrontación [72].

Sartre declara, en consecuencia, su aceptación del marxismo sin renegar de su ideología existencialista. «Considero al marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y porque creo que la ideología de la existencia y su método comprensivo están enclavados en el marxismo» [73]. Si en la época anterior lo había criticado e incluso rechazado, es porque «desde hace veinte años su sombra oscurece la historia»; este marxismo estalinista se había detenido y congelado en el plano ideológico, convertido en sistema cerrado y dogmático, en simple burocratismo soviético. «Esta esclerosis no corresponde a un envejecimiento normal... ; el marxismo, lejos de estar agotado, es aún muy joven, casi en la infancia... Sigue siendo, pues, la filosofía de nuestro tiempo» [74]. Se ha de comprender, por tanto, por qué se declara «a la vez completamente de acuerdo con la filosofía marxista y en mantener provisionalmente la autonomía de la ideología existencial». Esta ideología de la existencia humana debe servir de base antropológica al marxismo. El día en que la búsqueda marxista asuma el proyecto existencial como el fundamento del saber antropológico, «el existencialismo ya no tendrá más razón de ser; será absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizador de la filosofía», que es la marxista [75]. El intento es, pues, de integración de ambos sistemas.

Sartre se apresta, por ello, a la renovación del marxismo oficial,

[71] G. LUKÁCS, *Existencialisme ou marxisme?* (París 1948), con otros artículos de 1956. Otros oponentes al existencialismo, a quienes cita Sartre, son también los marxistas H. Lefebvre, R. Garaudy, etc.
[72] *Crítica de la razón dialéctica. Cuestiones de método*, tr. esp. de M. LAMANNA (Buenos Aires 1963) t.I p.25 (los dos volúmenes de la traducción contienen las dos secciones o libros del único tomo de Sartre).
[73] Ibid., *Prólogo*, tr. cit., p.10.
[74] Ibid., p.33-36. Véase sobre este tema, I. SOTELO, *Sartre y la razón dialéctica* (Madrid, Tecnos, 1967). R. LAFARGE, *La filosofía de J.-P. Sartre*, tr. esp. (Madrid 1970).
[75] *Crítica de la razón dialéctica* I p.151, 156.

frente al cual adopta una posición crítica, sobre todo de bastantes teorías de Engels, aunque afirme admitir todas sus doctrinas básicas. El marxismo se denomina «materialismo dialéctico», y en esta fórmula se condensa su contenido. Pero la ortodoxia oficial entiende bajo este nombre un sistema dogmático, que Sartre califica de «voluntarismo idealista». Es preciso proporcionarle una propia fundamentación, que la doctrina oficial ni siquiera se había planteado. Esta fundamentación pretende establecerla Sartre con su *Crítica de la razón dialéctica;* una crítica que, a imitación de la de Kant, trace el alcance, límites y fundamentación de la razón dialéctica. Y tal razón dialéctica la distingue Sartre de la «razón analítica y positivista», que es la razón contemplativa de las ciencias, la que también más tarde la presenta como la determinante de la clase burguesa «a partir de su función y de su práctica de explotación y opresión» [76].

La razón dialéctica lo es también *a priori;* fundamentarla no es constatar empíricamente su existencia—lo que equivaldría a reducirla a la razón analítica—, sino hacerla patente a través de su *inteligibilidad.* Tal racionalidad inteligible es a la vez su fundamentación, porque el proceso del pensamiento coincide con el movimiento de lo real. La dialéctica es la ley universal del movimiento de lo real; el hombre es dialéctico porque es parte de esta realidad. Y ya sabemos, a partir de Hegel (porque fundamentar el marxismo significa hacer patente su raíz hegeliana), lo que es la dialéctica: contradicción, superación y negación de la negación o búsqueda de una totalidad. Las contradicciones de la vida real han de ser constantemente superadas, de grado o por fuerza, hasta llegar a una totalización que siempre está en curso, o una «totalización destotalizada». Sartre insiste en que el proceso dialéctico es siempre totalizador, desde las totalidades parciales hasta la última totalización de la historia. «La dialéctica es, pues, actividad totalizadora; no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso..., es decir, los modos de presencia eficaz del devenir totalizador a las partes totalizadas» [77]. Por eso la meta final de la razón dialéctica era establecer la inteligibilidad y fundamentación de la historia, pues «la razón dialéctica es la razón de la historia», y «la única interpretación válida de la historia humana es el materialismo histórico». Es lo que se proponía mostrar en el segundo tomo, no escrito.

Si la razón dialéctica «es un todo y debe fundarse en sí misma», esta dialéctica debe descubrirse en la experiencia y es eminentemente *empírica;* debe provenir de los individuos y de las totalizaciones concretas, y no de pretendidas leyes abstractas como creía el dogmatismo marxista. «El fracaso del dogmatismo dialéctico nos muestra que la dialéctica como racionalidad tenía que descubrirse en la experiencia directa y cotidiana, como unión objetiva de los hechos y a la vez como método para conocer y fijar esta unión.» Sartre critica duramente a Engels por haber pretendido derivar las leyes dialécticas de la naturaleza y sus contradicciones; el hombre sería dialéctico por ser parte de esa realidad na-

[76] Ibid., *Prólogo* p.11-12; t.I p.190-192; t.II p.478, etc.
[77] Ibid., t.I p.196; cf. p.185, 187, 195ss.

tural. A este intento de fundamentar la dialéctica fuera del hombre lo llama «materialismo dialéctico desde él exterior o trascendental». Se afirma dogmáticamente que la materia, la naturaleza, es dialéctica, y que esta dialéctica la sufre el hombre. Y se elimina el hecho fundamental de que el hombre no sólo «sufre» la dialéctica, sino que la «hace»; que su pensamiento no sólo está condicionado por el mundo, sino que también lo transforma. El hombre se hace y es hecho a la vez [78].

La dialéctica, pues, se constituye y se descubre en el interior de las condiciones materiales, es decir, desde la *praxis* humana. Existe una dialéctica porque el modo de ser del hombre en un mundo definido por la necesidad y la escasez es dialéctico. «La dialéctica como *lógica viva de la acción* no puede aparecer a una razón contemplativa; se descubre mediante la *praxis* y como momento necesario de ésta, o, si se prefiere, se crea de nuevo en cada acción.» La comprensión de la praxis humana, en su unidad contradictoria de pensamiento y materia, de subjetividad y mundo, implica el haber alcanzado el nivel mismo de la razón dialéctica. «Es al mismo tiempo la experiencia misma de vivir, ya que vivir es actuar y sufrir, y ya que la dialéctica es la *racionalidad de la praxis*» [79]. Toda la dialéctica se refunde, por ende, para Sartre en la *praxis* del hombre concreto, en sus relaciones contradictorias con la materia trabajada y con los demás. Por eso este término aparece constantemente en su obra.

Esta dialéctica, por fin, ha de ser una dialéctica *materialista*. Si en el idealismo hegeliano era posible, también habrá de serlo, so pena de ser un sueño, en el mundo real y material del marxismo. Tal dialéctica significa entonces que «el pensamiento tiene que descubrir su propia necesidad en su objeto material, descubriendo en él, en tanto que *él mismo es un ser material*, la necesidad de su objeto» [80]. El materialismo puro es fuertemente acentuado en este interminable análisis de Sartre, pero en forma de «materialidad dialéctica» [81].

La praxis individual.—El punto de partida del desarrollo dialéctico es para Sartre «la praxis individual». En ello se distingue profundamente del marxismo oficial, que plantea todo el problema desde las relaciones sociales de la explotación capitalista del trabajo alienado. Para él, en cambio, el descubrimiento inmediato de la experiencia es esta praxis individual como relación del hombre y la materia. Significa esta praxis que «el hombre está mediado por las cosas en la medida en que las cosas están mediadas por el hombre», y es lo que llama «la circularidad dialéctica». Esta relación presupone que la praxis es en sí misma dialéctica,

[78] Ibid., p.173, 182. Cf. p.178-181.
[79] Ibid., p.186-187.
[80] Ibid., p.184.
[81] Ibid., p.268: «El hombre es *un ser material* en medio de un mundo material; quiere cambiar el mundo que le aplasta, es decir, actuar con la materia en el orden de la materialidad; luego cambiarse a sí mismo». Ibid., p.348-9: «*Si no fuéramos totalmente materia*, ¿cómo podríamos actuar sobre la materia, cómo podría actuar ella sobre nosotros?... El solo monismo que parte del mundo humano y que sitúa a los hombres en la naturaleza es el monismo de la materialidad. Es el único que es un realismo, el único que aparta de la tentación puramente *teológica* de contemplar la naturaleza sin adición extraña..., el único que ante todo le define por su *praxis* en el medio general de la vida animal».

más aún, el fundamento de toda dialéctica. «Toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que ésta es dialéctica, es decir, en la medida en que la acción es por sí misma superación negadora de una contradicción»[12]. La praxis, al actuar sobre la materia (trabajo), se objetiva (materia trabajada), y a la vez que construye un objeto humano se hace ella misma materia trabajada.

La praxis surge de la *necesidad (nécessité, besoin)*, que es «la primera relación totalizadora de este ser material, el hombre, con el conjunto material de que forma parte». El hombre necesita, es primariamente un animal de necesidades. Le falta, en primer lugar, el alimento: necesita transformar lo orgánico material en parte de su ser, tomar del exterior para subsistir. La acción o praxis primaria es, por tanto, apropiación de la materia exterior en forma de alimento, que se realiza directamente o por medio de otro cuerpo inerte: el utensilio. El hombre, ser material, necesita aprehender la materia por medio de la materia. «Por la necesidad aparece la primera negación y la primera totalización.» La necesidad, en efecto, es negación, pues denuncia una *falta (manque)* en el interior del organismo; negación primera y contradicción de lo orgánico y lo inorgánico que es superada por la totalización, en cuanto que el organismo encuentra su ser fuera de sí y que esta totalización transforma la materia en unidad pasiva[13].

Quedan así ligadas, en una relación dialéctica fundamental, función orgánica, necesidad y praxis. La acción apropiadora o praxis transforma la materia circundante en un campo, que es llamado *práctico-inerte*, en unidad sintética integrada por dos términos irreductibles, que son el hombre y la materia. El hombre vive en la unidad de un campo material que su propia praxis ha constituido. Y el *trabajo* constituye el momento esencial de esta praxis transformadora en que el organismo se hace materia inerte para modificar la materia. La realidad humana es dialéctica porque es praxis, y la forma concreta de la praxis es trabajo.

Pero el trabajador solitario no existe. Sólo en determinado desarrollo histórico y social hay hombres que trabajan en soledad. Por eso de la misma praxis, en cuanto se totaliza en una multiplicidad de hombres trabajando en el interior de un mismo campo práctico, surge la *relación humana*. La praxis crea un mundo como totalidad material que no es mi mundo, sino *nuestro* mundo; con ello «la relación humana» aparece como consecuencia dialéctica de la praxis en función de la materia. La relación humana más simple es la relación binaria, como conexión inmediata de hombre a hombre en cualesquiera intercambios recíprocos. «Pero esta reciprocidad vivida remite siempre al tercero y descubre, a su vez, la relación ternaria como su fundamento y terminación»[14]. Esto significa que su relación se actualiza por la mediación de un tercero y que, en definitiva, la relación real entre los hombres entre sí es necesariamente ternaria.

En la pluralidad de individuos trabajando en una empresa común se establecen, pues, relaciones de *reciprocidad*. Esta implica (en una se-

[12] Ibid., I.I, A p.231-2.
[13] Ibid., p.232-4.
[14] Ibid., p.273. Véase todo esto p.260-279.

rie de cuatro condiciones) «que cada uno se hace medio del otro para que sus esfuerzos conjugados realicen su fin único y trascendente». O bien, la reciprocidad es negativa—en el caso de fines separados—, y entonces la forma de reciprocidad es *la lucha* o sobre la base de una denegación recíproca: cada uno se niega a servir al fin del otro [85]. Es la que va a prevalecer en las relaciones humanas, según el siguiente desarrollo dialéctico.

La teoría de la escasez o rareza (la rareté) es la noción fundamental sobre la que Sartre construye las relaciones humanas de la reciprocidad en la praxis dialéctica y múltiple con la materialidad. Es la «relación fundamental de *nuestra* historia», señala [86]. La escasez es un hecho contingente, pero universal. No hay alimentos suficientes para todos, los hombres viven subalimentados, la misma producción no logra obtener los medios de vida suficientes. Es posible que no se haya dado en la prehistoria, es también pensable que en otros planetas se haya vencido; pero en nuestra historia esto no lo podemos siquiera concebir.

Aunque en sí es una contingencia que no basta para explicar este determinado desarrollo histórico, da cuenta, en cambio, de sus estructuras fundamentales, no porque las haya producido, sino en cuanto han tenido que producirse en el medio de la escasez y vienen modificadas por él. La escasez, en efecto, implica que la relación primaria de los hombres entre sí, la relación de reciprocidad, tiene que ser, «en el reino de la rareza», *reciprocidad negativa, antagonista*. Cada hombre es una amenaza para el otro; nuestro fin común de sobrevivir aparece, en el medio de la escasez, como la negación del otro: mi supervivencia implica su muerte, y a la inversa. Cada miembro del grupo es a la vez un sobreviviente posible y un sobrante que hay que suprimir. El hombre aparece así para el otro como la negación del hombre, como *lo inhumano*, el *anti-hombre*. «Cada uno es hombre inhumano para todos los otros, considera a los otros como inhumanos y trata al otro con inhumanidad... En la reciprocidad pura, el otro que no soy yo es también el mismo. En la reciprocidad modificada por la rareza, nos aparece el mismo como contra-hombre..., portador para nosotros de una amenaza de muerte» [87].

La enajenación, la ética, la violencia, surgen como consecuencia de ese hecho contingente de la secasez y de la dialéctica antagonista que provoca. Sartre, en efecto, añade que tal relación antagónica es la matriz abstracta y «el primer estadio de la *ética*... El primer movimiento de la ética es aquí la constitución del *mal radical* y del *maniqueísmo*... El hombre está así objetivamente constituido como inhumano, y esta inhumanidad se traduce en la praxis por la aprehensión del *mal como estructura del otro*». Por el hombre viene lo antihumano en el mundo, es decir, el mal. El mal es el otro en medio de la escasez. En ese medio de la necesidad y la rareza, «la ética se manifiesta como imperativo des-

[85] Ibid., p.269.
[86] Ibid., p 283.
[87] Ibid., p.289-291; cf. p.285-294. Ibid., p.291: «Nada—ni las grandes fieras ni los microbios—puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnícera, cruel, que sabría comprender y frustrar a la inteligencia humana y cuyo fin sería la destrucción del hombre. Esta especie, evidentemente, es la nuestra, aprehendiéndose por todo hombre en los otros en el medio de la rareza»

tructivo: hay que destruir el mal». Pero el mal es el otro. «En este nivel es también donde hay que definir la *violencia* como estructura de la acción humana en el reino del maniqueísmo y en el marco de la rareza. La violencia se da siempre como una *contra-violencia,* es decir, como una respuesta a la violencia del otro», que por su simple existencia en el marco de la rareza constituye un peligro de destrucción para mí [44]. Y, por otra parte, el origen de la alimentación radica en el hecho de que el organismo práctico sólo puede subsistir transformando la materia y que esta transformación exige la inercia exterior (lo *práctico-inerte).* El hombre se enajena al convertirse en materia para asimilar la materia. La praxis se objetiviza en algo que no le pertenece, en la materia trabajada, que es lo opaco y extraño. Para Sartre, la objetivación es enajenación.

La visión sartriana de las relaciones humanas en este nivel fundamental de lo práctico-inerte no puede ser más sombría y terrible, casi demoníaca: no es más que lucha y destrucción. Con razón se le ha comparado a la tesis de Hobbes del *homo homini lupus,* de la guerra de todos contra todos. Sartre no ha atenuado la postura antisocial y antisolidaria de su primera filosofía; antes bien, la ha agudizado. Pues de esta primera estructura de la praxis individual va a derivar las demás relaciones de la vida social.

Teoría de los conjuntos prácticos.—Aunque este título comprende los dos libros de la obra, se refiere especialmente a la segunda parte, de la constitución de los grupos sociales. Señalemos sólo las ideas capitales de la difusa literatura sociológico-marxista de Sartre sobre el tema.

El punto de partida sigue siendo la praxis individual, que se ha mostrado como dialéctica (dialéctica *constituyente),* y sobre ella se fundamenta toda dialéctica. El organismo era negación primaria (necesidad, falta), que a su vez viene negada por la praxis, al totalizar la materia circundante en un campo práctico. En este marco de lo práctico-inerte o material encontramos el ser sociable del hombre, donde se estructuran los individuos y sus condiciones de sociabilidad. *La praxis individual,* por la negación que implica el momento del práctico-inerte o momento de cosificación, se convierte en *praxis serial,* cuya negación constituye a su vez la *praxis común* o del grupo activo. La comprensión de la *praxis histórica* exige hacer inteligible la unidad dialéctica de estos tres momentos.

El colectivo o la unidad serial es la primera agrupación que se constituye por la praxis en la pluralidad de individuos, al «utilizar su inercia para la práctica». Sartre lo describe con el «ejemplo significativo»

[44] Ibid., p.291-93. Cf. p.293: «Ya se trate de matar, de torturar, de sojuzgar o sencillamente de confundir, mi fin es suprimir la libertad extraña como fuerza enemiga, es decir, como la fuerza que puede rechazarme del campo práctico y hacer de mí un hombre de más condenado a morir... en el enemigo odio al hombre, es decir, a mí mismo en tanto que otro, y es a mí a quien quiero destruir en él para impedirle que me destruya realmente en mi cuerpo».

Como hecho «significativo» de este fenómeno de la escasez expone Sartre, en larga digresión y siguiendo a BRAUDEL *(Le Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II),* el caso del continuo fluir del oro en España desde América, cuya escasez condicionaba las relaciones económicas de los pueblos mediterráneos (ibid., p.332-344).

de un conjunto de individuos que esperan el autobús. Son hombres y mujeres de diferente edad y situación, que no se conocen, no se hablan, ni siquiera se miran. Es una pluralidad de soledades, cada una de las cuales no se preocupa de las otras. Y, sin embargo, estos individuos se agrupan en la misma parada y tienen un interés común, de llegar cada cual a su destino. A la relación que se establece entre ellos la llama Sartre de *serialidad;* es una relación de exterioridad, que forma una unidad pasiva dentro de la separación, sin lazos de solidaridad, un modo de ser de lo práctico-inerte [89].

Lo característico de esta agrupación serial es una relación de separación como relación unitaria de exterioridad, que viene impuesta por el mismo objeto colectivo. La unidad está dada por un número de orden, del billete o puesto en el autobús. Y esta relación de alteridad que define la serie es *relación enajenada,* producto de una «objetividad alienante», pues se trata de la sociabilidad al nivel de lo práctico-inerte. La otra nota propia de estas colectividades inertes es la pasividad e *impotencia* La unidad social es aquí sufrida y vivida en la impotencia, no realizada. Ante la rareza o insuficiencia de puestos en el autobús, no se suscita la contradicción y la lucha, salvo en casos de pánico; «la unidad serial como interés común se impone como exigencia y destruye toda oposición» [90].

Tal tipo de colectividades seriales se daría en el ancho arco de agrupaciones públicas: en las plazas, mercados, asambleas, reuniones de masas, de audiciones radiofónicas, descritas por Sartre con detalle y que tendrían su forma propia de comportamiento en lo práctico-inerte. La misma configuración de las *clases*—obrera, campesina—no pasa de tener la estructura de un *colectivo.* «La clase como colectivo se vuelve cosa material hecha con hombres en tanto que se constituye como negación del hombre y como imposibilidad serial de negar esta negación» [91]. En todo este campo de lo práctico-inerte, la libertad originaria aparece como necesidad, pues la praxis, al objetivarse en un mundo material, se enajena, y el hombre termina por ser producto de un mundo material que él ha producido.

El grupo activo o «grupo en fusión» es la forma primera de comunidad social, de praxis social activa y solidaria, en el cual la praxis individual, enajenada en la relación de serialidad, se convierte en praxis común; la negación de esta negación es la aparición del grupo. Surge, por *salto cualitativo* y *revolucionario,* de la serie al grupo mediante la identificación de todas las praxis individuales en un objetivo común. El determinante de este salto lo constituyen las tensiones que se producen en la serie por una necesidad común ante la amenaza de un peligro colectivo. Los individuos se dan cuenta de que la consecución de ciertos fines, que aparecen como condición de sobrevivir frente a un peligro

[89] Ibid., I,D p.431-38. Ibid., p.449: «Llamo *colectivo* a la relación con doble sentido de un objeto material, inorgánico y trabajado con una multiplicidad que encuentra en él su unidad de exterioridad».

[90] Ibid., p 440.

[91] Ibid., p.499. Cf. p.486-7: «La experiencia dialéctica nos descubre *la clase* en el nivel del campo práctico-inerte como un colectivo, y el *ser de clase* como un estatuto de serialidad impuesto a la multiplicidad que la compone».

exterior, exige la unificación de las praxis individuales en una praxis común.

El ejemplo clásico sobre el que Sartre explica su teoría lo constituyen aquí las jornadas revolucionarias de París del 12 al 14 de julio de 1789 y el asalto final a la Bastilla[92]. Las primeras jornadas transcurren en un clima de efervescencia y de terror del pueblo ante las noticias alarmantes que se suceden. Se producen tumultos e incidentes con los soldados derrotados de las Tullerías y algunos se apoderan de sus armas. Los demás, que se sienten amenazados, se ven obligados a armarse y se lanzan al asalto de las armerías. Esta acción revolucionaria es aún la respuesta individual, en el plano de la serialidad, a un peligro que se siente individualmente. Pero ante la noticia alarmante de que el ejército real rodea a París y se dispone a ocuparla y sofocar la rebelión con las matanzas consiguientes, sobreviene la explosión de reacción común, y el pueblo unificado se apodera de la Bastilla. El pueblo de París, hasta entonces serialidad inerte, se ha constituido «en grupo en fusión» en la praxis común de la toma de la Bastilla. Esta acción agresiva común que ha constituido el grupo tuvo su origen en *el terror*. Por miedo a verse atacado sin poder defenderse, atacaron los primeros. Después de la agresión, la probabilidad de ataque del ejército enemigo aumenta considerablemente; y la única posibilidad de repeler este ataque sigue siendo la praxis común. Si la serialidad es impotencia, la praxis común se ha mostrado como poder.

El carácter más propio del grupo de fusión es «la brusca resurrección de la *libertad*», que en el campo práctico-inerte se hallaba alienada, aplastada por el mundo exterior que el hombre ha producido, y donde él vivía la libertad como negación. Ahora la relación no es de alteridad, sino de reciprocidad. El otro no aparece como contra-hombre, negador de mi libertad, sino como cooperador; en el grupo en fusión no niega mi libertad, sino que la hace posible. En definitiva, la libertad en la praxis individual no puede ser más que *enajenación;* la libertad es sólo real en la praxis común.

El juramento es la fórmula de estatuto ideada por Sartre para garantizar la permanencia del grupo en fusión. Después de la acción común y alejado el peligro, los individuos son libres para disolverse y separarse, volver a sus casas, a la inercia de la serialidad. Pero esto implicaría la amenaza de nuevos peligros. La permanencia del grupo es la condición para conservar la libertad ganada. La supervivencia se asegura entonces mediante *el juramento* (juramento del «Juego de pelota», puramente feudal), que puede ser explícito o «asunción implícita del mismo» como realidad ya existente del grupo, que es una garantía para el porvenir y realiza el paso del grupo en fusión—cuya realidad, como simple praxis, es ontológicamente vacía—al grupo *organizado*. Con él limito libremente mi libertad futura. Juro no separarme del grupo para hacer que los otros juren lo mismo. He de estar seguro que los otros no me abando-

[92] Ibid., 1.2, ed. cit., t.2 p.15-27. Sobre este ejemplo de la Bastilla vuelve con frecuencia.

narán, a la vez que el juramento me protege contra mi decisión futura de escapar[93].

Como el grupo en fusión surgió como reacción práctica a una amenaza exterior, el grupo *juramentado* ha surgido también como reacción al temor de que un tercero e incluso yo mismo nos separemos del grupo. Y este miedo, como acción coercitiva de la libertad contra la disolución serial, se llama *terror*. «El terror es la violencia de la libertad común contra la necesidad, en tanto que ésta no existe más que por la alienación de alguna libertad.» «La libertad de cada uno reclama la violencia de todos contra ella y contra la de cualquier tercero... Jurar es decir, en tanto que individuo común: juro que me maten si hago concesión»[94]. Tal es el sentido del juramento: la producción común de un estatuto de violencia. Jurar significa exigir que me maten si me separo del grupo. El reino de la libertad común es, a la vez, el reino de la violencia y el terror.

La libertad y terror forman así la unidad dialéctica constitutiva del grupo; más aún, está en la base de la experiencia de la *fraternidad*. El acto creador del juramento nos hace ser asociación común: somos hijos de una misma decisión formal. Pero esta fraternidad, por otro lado, «es el derecho de todos por medio de cada uno sobre cada uno». Fraternizamos porque hemos prestado el mismo juramento y cada uno ha limitado su libertad en razón del otro. La fraternidad es, en última instancia, una forma determinada que adopta el terror. Y hasta, según Sartre, de esta fraternidad-terror se originaría el *amor* y amistad entre todos[95].

En la misma dialéctica de fraternidad-terror se ha de buscar el origen del *poder jurisdiccional*. El individuo común obtiene un poder jurídico sobre cada individuo orgánico: tengo derecho a matar a aquel que se separa del grupo. El fundamento del derecho radicaría también en el terror.

En las interminables reflexiones siguientes expone Sartre el proceso o *praxis organizativa* del grupo como realidad social. La amenaza exterior, aumentada por la acción común revolucionaria, obliga para la permanencia del grupo a su organización. Entonces la praxis común, en vez de dirigirse hacia una meta externa, se vuelve hacia sí misma. Surgen así la diferenciación del grupo en fusión indiferenciado, el *reparto de tareas*, la distribución de *funciones* en los distintos miembros. En la división y limitación de funciones vuelve un momento de *inercia* en la relación funcional, por cuanto la acción singular del individuo se destaca del grupo y, en cierto modo, vuelve a la soledad. Y de la organización de funciones y tareas surge la *estructura* como haz unitario, en que

[93] Ibid., p.84. «Cuando la libertad se vuelve praxis común para fundar la permanencia del grupo, produciendo por sí misma y en la reciprocidad mediada su propia inercia, *este nuevo estatuto se llama juramento*» Cf p.85-106.

[94] Ibid., p.96-97. Cf. p.98-102.

[95] Ibid., p.104-106. Cf. p.408-9. «Se llama *terror* cuando define el lazo de fraternidad; tiene el nombre de *opresión* cuando se ejerce sobre uno o varios individuos y les impone un estatuto insuperable en función de la rareza». Ibid., p.105: «La cólera y la violencia están vividas al mismo tiempo como terror ejercido sobre el traidor y... como lazo práctico del *amor*... Y todas las conductas interiores de los individuos comunes (fraternidad, amor, amistad, tanto como cólera y linchamiento) obtienen su terrible poder por el terror mismo».

las funciones se condicionan entre sí por la mediación de una praxis común. En el ápice se encuentra *la autoridad* pública, la *soberanía*. Esta no emana de Dios, ni de metamorfosis del grupo. «El hombre es soberano», proclama Sartre, y cada uno de los individuos del grupo ejerce acción soberana sobre los otros y todos sobre él; se trata de una soberanía compartida o co-soberanía [96].

Y contra el peligro continuo de disolución, o reducción de la praxis común a mera praxis individual, el grupo reacciona constituyéndose en «grupo institucionalizado»; es decir, funciones y poderes se transforman en *instituciones*. Así la institución aparece como el último intento de cortar la disgregación de la praxis común. Pero, en definitiva, la institución pierde su carácter de ser praxis y aparece como un objeto inerte más en el campo social. Con ello se hace patente la «circularidad» de la experiencia dialéctica. El grupo ha surgido contra la enajenación individualista del campo práctico-inerte; pero, al no poder eliminar el momento individual de la praxis común, termina por caer de nuevo en la pasividad serial, en el colectivo. Con ello se patentiza la contradicción interna y el fracaso en esta concepción sartriana de la realidad social, que además presenta un innegable sabor rousseauniano.

A la vuelta de innúmeras digresiones en que se mezclan los análisis marxistas con las categorías existenciales, Sartre examina *la lucha de clases* [97], plenamente justificada en su concepción de la violencia y el terror como principios de la constitución de los grupos sociales. El marxismo de Sartre presenta sustanciales diferencias respecto de la doctrina de Marx. Todo él está construido sobre un radical individualismo, casi anarquizante. Su punto de partida es el individuo—la praxis individual—sobre el que fundamenta la praxis común y las estructuras sociales. La realidad fundamental es, para Sartre, el individuo; para Marx, las relaciones sociales en la producción y trabajo. La dialéctica cobra, por lo tanto, un giro nuevo y distinto. Sartre ha pretendido fundamentar una dialéctica materialista a partir de la praxis individual, cuyas consecuencias contradicen diversos postulados del marxismo, como la eliminación de la propiedad privada y la dictadura del proletariado.

Retorno a la literatura filosófica.—La última gran obra de Sartre, *El idiota de la familia, Gustavo Flaubert de 1821 a 1857*, con sus tres tomos (1971, 1972), aparece como un retorno al primer género de literatura filosófica, en que nuestro pensador trata de encarnar en un personaje más o menos novelado la realización de su filosofía. En este caso

[96] Ibid., p.279: «Hemos negado *a priori* todo medio de interpretación, salvo dos: el Poder emana de Dios, el Poder emana de determinadas metamorfosis intermitentes que transforman la sociedad en totalidad totalizada. Desgraciadamente, no tienen existencia real ni Dios ni el grupo totalizado. Y si verdaderamente hubiese que encontrar un fundamento a la soberanía, pasaríamos mucho tiempo buscándolo, porque no lo hay. *El hombre es soberano*. Y en la medida en que el campo material es también campo social, la soberanía del individuo se extiende sin ningún límite a todos los individuos. El único límite de la soberanía del hombre sobre todos los otros es la simple reciprocidad, es decir, la entera soberanía de todos y cada uno sobre él... En este sentido, la soberanía es a la vez el lazo unívoco ya descrito y la relación fundamental de reciprocidad (co-soberanía)». Es patente la similitud de esta fundamentación de la soberanía con el *pacto social* de Rousseau.

[97] Ibid., p.462-477.

es una figura histórica, el escritor G. Flaubert (1821-1880), «maestro de la literatura francesa» del Ottocento.

La obra es del género híbrido, una mezcla de estudio histórico, antropológico, sociológico y psicoanalítico con un trasfondo filosófico. Pues la filosofía, según él, debe informar todas nuestras ideas y dirigir cualquier investigación de ciencia humana. La compleja personalidad de Flaubert le atrae, quizá por sus desequilibrios psíquicos, pues padecía de epilepsia y de crisis de neurosis, y de él había hecho frecuente mención en obras anteriores. Tal vez encontraría en este enfermo mental estrecho parentesco con su propio ser atormentado. El análisis se restringe al período de niñez y juventud de Flaubert, en que padeció diversas crisis nerviosas (sobre todo la famosa de 1844, en que cayó desvanecido a los pies de su hermano), extraños cambios y fracasos (expulsión del Liceo, suspenso en su carrera de Derecho), hasta la eclosión en el del artista y su consagración como escritor eminente.

Flaubert es presentado en toda esa época como «el idiota de la familia», sometido en obediencia completa a su padre el doctor, verdadero señor feudal; subyugado por la superior valía de su hermano mayor, Aquiles, para quien abriga continuo resentimiento y envidia; estos y otros detalles encuentran agudos análisis en la obra sartriana. La terrible familia del doctor convierte a Flaubert en vasallo perpetuo, con total enajenación de su libertad, que deviene «libertad para la desdicha». Es el momento de la absoluta *pasividad* del joven, cuya naciente facundia imaginativa le hace vivir en un mundo de «irrealidad». Sartre somete a su héroe a desdoblamientos de personalidad, a la escisión entre el *ego* ficticio y el yo que surge del inconsciente y recobra su original libertad. Así se convierte en «agente de la historia», la cual se encarna en los acontecimientos de los seres singulares que son los individuos. Pues todos los hombres son, a su manera, agentes de la historia.

En los largos análisis de la obra (de la que anuncia todavía un cuarto volumen), Sartre aplica a su personaje las categorías de su existencialismo y de su dialéctica marxistoide: la primacía de la nada sobre el ser, la conciencia y el ser-para-sí como un vacío de ser que tiende a trascender en el ser-en-sí macizo, la dialéctica de las contradicciones, de las alienaciones, de la praxis individual en el campo de lo práctico-inerte, la constitución pasiva de Flaubert como «estatuto otorgado de inerte materialidad» y otras mil fantásticas nociones.

Nada nuevo en el plano filosófico aparece, pues, en la obra, fuera de la desbordante literatura que en su imaginación suscita «el proyecto Flaubert». Sartre se ha fijado, por ello, en su sistema híbrido de existencialismo-marxismo, que parece ser su última palabra.

Valoración.—Se reconoce por todos el excepcional talento literario y filosófico de Sartre, la agudeza y originalidad de su ingenio, su capacidad enorme de razonamiento en un filosofar abstracto y sutil, émulo de la más abstrusa filosofía alemana. Su facundia literaria ha logrado plasmar en los personajes de ficción de sus novelas y teatro las concepciones de su pensar abstracto, a los que ha dado calor y vida, contribuyendo a la popularidad del sistema.

Pero, en cuanto a su contenido y valor, no es difícil encontrar en él una radicalización extrema del existencialismo heideggeriano, de sus categorías, de sus supuestos fenomenológicos y empiristas, de la vaciedad y contradicción en su empeño de fundar una ontología. Con razón ha sido llamado su pensamiento filosofía de la ambigüedad, del *absurdo* y de la negatividad. Un nihilismo y pesimismo sombríos subyacen en el fondo de su parodia de ontología existencial, en que el ser se constituye, al menos en parte, por la nada, se origina de la nada y a ella está abocado. Y la decantada libertad, constitutiva de la existencia humana, aparece como proyecto de realización arbitraria, sin rumbo, sin sentido ni ideal alguno, por la que el hombre puede devenir lo mismo un héroe que un monstruo de maldad. Después de haber puesto la negación de Dios y de toda realidad suprasensible en la base de su concepción, Sartre termina por hacer del hombre una «pasión inútil»; y hasta sostiene, casi al final de su relato *Las palabras*, que *el hombre es imposible*.

Por otra parte, no caben valores ni ideales éticos en su doctrina, en que el hombre es mero devenir existencial, una existencia abandonada a su suerte que carece de naturaleza que perfeccionar. También el valor es, para Sartre, una modalidad de la nada. El hombre es quien decide y da vigencia a los valores con su elección. Lo que elegimos es siempre el bien, eligiendo construimos el bien y el valor universal. Sartre erige la contradicción en sistema, proclamando como fruto de la ontología fenomenológica el absurdo del ser que provoca la náusea. La explicación del mundo y del hombre habrá que ponerla en la *nada* como *primum ontologicum* o primer principio del ser y raíz de una dialéctica de la negatividad y nadificación.

En su última etapa, Sartre acomete el empeño de integrar su existencialismo en el marxismo. Tarea imposible, ya que se trata de dos filosofías incompatibles, puesto que el marxismo rechaza como alienante cualquier filosofía teórica y había condenado el existencialismo como ideología burguesa. Sólo convienen ambas doctrinas en la sustancia de un radical materialismo. Pero su nueva dialéctica, crítica y disidente, ha servido a Sartre para acentuar aún más su concepción insolidaria, casi anárquica, de la vida social. El otro—todos los otros—es el enemigo, el anti-hombre, el mal radical, en este mundo de lucha por la vida en un medio de escasez. Y los grupos sociales, o son series inertes, o se constituyen activamente en la lucha y la violencia, formando una extraña fraternidad en el terror.

Baste, pues, decir que el existencialismo sartriano, además de materialista y ateo, aparece como antihumano y antisocial, lo que evidencia bien a las claras la incoherencia y negatividad de sus supuestos teóricos.

Extensión del existencialismo sartriano

Es conocida la extraordinaria resonancia que obtuvo durante décadas el movimiento existencialista. Las obras y las ideas de sus creadores penetraron en todos los ambientes cultos del mundo moderno. Pero de

manera especial, en la forma extrema que le ha dado Sartre, ha trascendido los dominios de la filosofía y se ha difundido y popularizado en el ancho campo de la cultura y hasta del arte. La proclamación sartriana de una existencia libre de toda clase de prejuicios y tabúes religiosos, morales y sociales ha desencadenado no sólo una intensa literatura que propaga las nuevas ideas—los cultivadores de la *littérature noire* y del absurdo—, sino también unos modos de vivir al margen de todos los convencionalismos e instituciones sociales. En la mente de todos está la figura de un existencialista: un tipo extraño de hombres y mujeres jóvenes (los *hippies*) que viven en absoluta libertad, dados a un modo de vivir sin rumbo ni sentido, despreocupados de la vida social y con frecuencia entregados a una gran licencia moral. De una comprensión absurda de la existencia sólo derivan consecuencias absurdas.

No es del caso ocuparnos aquí de esa proliferación literaria existencialista. Sólo cabe mencionar notorios seguidores de Sartre que han influido en este movimiento.

Simone de Beauvoir es la famosa intelectual cuyo nombre va unido inseparablemente al de Sartre.

Nació en París en 1908, de familia perteneciente a la pequeña burguesía y de padres católicos, aunque el padre, a quien admiraba, no practicaba. En la infancia recibe una esmerada educación católica bajo la dirección de la madre, que le enseña a rezar, y luego en el colegio. A los siete años recibe la primera comunión en privado; continúa por tiempo llevando una vida de creyente piadosa, confiesa y comulga con frecuencia, tiene larga oración y hasta sueña con hacerse carmelita. Pero el despertar de su ánimo rebelde y la lectura de toda clase de obras, que empezó pronto a devorar, apagaron en breve su fe. A los doce años y bajo pretexto de un agrio encuentro con el confesor, que le reprochaba faltas ocultas, decide no volver más. Con fría reflexión descubre la ausencia y muerte de Dios en su corazón. «Yo no creo en Dios, me dije un día como del modo más natural.» Había escogido su propia libertad; renunciando al cielo, surgieron en seguida las ambiciones terrestres. «Comprendí que nada me haría renunciar a los gozos de la tierra... Y me era más fácil pensar un mundo sin creador, que un creador cargado con las contradicciones del mundo. *Mi incredulidad no vaciló jamás.*» Pero ocultó su situación interna durante años por temor a las represalias. «Yo iba a misa, comulgaba. Tragaba la hostia con indiferencia, aun sabiendo que, según los creyentes, esto era un sacrilegio. Ocultando el crimen, lo aumentaba; pero ¿cómo atreverse a confesarlo?... Yo estaba condenada a la mentira», dicen los relatos de sus *Memorias* (p.187-193).

A los quince años descubre su vocación intelectual por la filosofía. Ya en el Liceo se entrega con pasión a la lectura. «Me abismé en la lectura como en otro tiempo me abismaba en la oración. La literatura ocupó en mi existencia el puesto que en otro tiempo tuvo la religión.» De veinte años entró en la Universidad, eligiendo la Filosofía. Pronto tuvo lugar su encuentro con un grupo de jóvenes estudiosos, separados y revolucionarios, entre ellos Sartre, que le impresionó desde el primer momento. Simone quedó cautivada por la fuerza dialéctica de sus razo-

namientos. Comenzaron a estudiar juntos, y surgió entre ellos el amor. Decidieron unir sus vidas en un amor libre, respetando la mutua libertad. Desde entonces se han mantenido en íntima convivencia, salvo las forzadas separaciones de la guerra y propias actividades y a pesar de las continuas aventuras de Sartre con otras mujeres. Mas cuando, al partir Simone para Marsella, surgió la idea de matrimonio, ella lo rehusó por inconformismo con las instituciones sociales y por no hipotecar la mutua libertad. Ninguno de los dos sentía la necesidad de prolongarse en los hijos ni Simone se sentía ligada por algún lazo afectivo a la maternidad.

En 1931 comenzó Simone su labor como profesora de Liceo en Marsella (1931-32), de donde pasó a Rouen (1933-37) y por fin a París (1938-43). Desde entonces se hizo inseparable su convivir con Sartre. Ambos trabajan juntos, unidos en las mismas aspiraciones de una vida en absoluta libertad, de repulsa del orden establecido y de acción revolucionaria en favor de los oprimidos. Simone va asimilando el pensamiento existencial de su compañero y aspira con él a una labor de escritora. Desde 1943 abandona su labor docente, para la que no sentía vocación, y se entrega de lleno a la tarea de escribir. A la vez es una apasionada por los viajes y ha recorrido con Sartre buena parte del mundo. Como él, Simone trató alguna vez de inscribirse en el Partido Comunista; pero desistió por temor a perder su libertad.

La obra literaria de Simone de Beauvoir es abundante. Le es connatural el género de novela, siempre de tesis y de fondo existencial, de interpretación de las pasiones y conflictos humanos. Son las principales: *L'invitée* (París 1943), sobre los celos; *Le sang des autres* (1944), en torno a la resistencia; *Tous les hommes sont mortels* (1954), en que sostiene el carácter ilusorio de la creencia en la inmortalidad; *Les mandarins* (1962), premio Goncourt y su mejor novela, de interés por el contenido biográfico sobre las relaciones entre Sartre y Camus; *Les belles images* (1962), *La femme rompue* (1967). Publicó también una obra de teatro, *Les bouches inutiles* (1945), en que inicia su campaña de emancipación de la mujer. Dentro de esta temática descuella su voluminosa obra teórica *Le deuxième sexe* (1948).

Sus principales ensayos filosóficos son *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Pour une morale de l'ambigüité* (1947), *L'Existentialisme et la sagesse des Nations* (1968), a la vez que el trabajo biográfico *Faut-il bruler Sade?* (1950), en que morosamente describe las aberraciones sexuales de la vida y novelas del marqués de Sade y justifica tales excesos eróticos mediante interpretaciones existenciales, como comunicación con los otros a través de la carne, huida de la soledad, etc. Ha cultivado el reportaje periodístico de intencionalidad comprometida en los escritos *L'Amérique au jour le jour* (1948), *La longue marche* (1957). Y ha escrito copiosas páginas de relatos biográficos, mostrando su acusado egocentrismo en *Mémoires d'une fille rangée* (1958), *La force de l'âge* (1963), *Une morte très douce* (1964), *Toute compte fait* (1974). En el ensayo *La Vielleuse* (1969) culpa a la sociedad del abandono de los ancianos[91].

[91] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Obras completas* vol.I (Madrid 1972), con la serie de novelas: *La invitada, La sangre de los otros, Todos los hombres son mortales, Bocas*

Existencialismo y liberación de la mujer.—Toda la filosofía de Simone discurre en el ámbito del existencialismo sartriano. Ha asimilado con afán los motivos y categorías del mismo, se remite a las obras e ideas de Sartre y trata de identificarse con su pensamiento. Ella misma se ha definido «la gran sartriana», que junto con la vida comparte en todo la ideología del compañero. A falta de originalidad, su tarea será la de difundir y defender el existencialismo, como la verdadera filosofía de nuestro tiempo, a través de la literatura, en que manifiesta dotes singulares, enriqueciendo la teoría con un cúmulo de experiencias de la realidad vivida o imaginada, siempre interpretada a través del prisma existencial. Su filosofar se centra en torno al tema del hombre, de la comprensión de la existencia humana en la situación, cuya clave y momento esencial lo constituye una libertad sin límites.

El ensayo *Pirro y Cineas* se inicia con el diálogo de estos dos personajes referido por Plutarco, en que Pirro proyecta nuevas conquistas y Cineas le hace ver lo inútil de sus fatigas. Puede ponerse a descansar desde ahora. Ser hombre es tejer proyectos de conquista, como Pirro. Y ser hombre es también tener conciencia de la inutilidad de todo lo realizado. La conciencia humana es intencional. Está orientada a captar lo otro, a buscar lo que ella no es. Este ir más allá de uno mismo es la *trascendencia,* el salto por encima de uno mismo. Se ha creído que este movimiento llega a conseguir lo que intenta. Pero esto, bien mirado, es imposible. El hombre, condenado a la trascendencia, está destinado a no conseguir el reposo mientras vive. Porque la trascendencia lleva al hombre a pensar en lo definitivo, en una posesión del Absoluto. El hombre sueña con el paraíso y sueña con ser Dios.

Todo ello es ilusión y espejismo. Porque Dios no existe, «no es una persona singular; es el universal, el todo inmutable y eterno. Y lo universal es el silencio». Si Dios, por tanto, es imposible, la trascendencia del hombre en su aspiración al infinito está abocada al fracaso y al absurdo. No le queda otro recurso que aceptar la existencia en su dimensión finita. No se puede pretender ni el paraíso ni lo divino, pero se podrá conquistar el mundo. Toda trascendencia será, pues, trascendencia hacia el mundo. El hombre debe resignarse a proyectarse de continuo en la acción, a la superación de lo ya conseguido, que es el ejercicio de la trascendencia.

En el ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, Simone aborda la tarea de construir la moral existencial, empeño al que había renunciado

inútiles (algunas publicadas antes en Buenos Aires). Aparte, *Para una moral de la ambigüedad* (Buenos Aires 1956), *El marqués de Sade* (Buenos Aires 1956), *El segundo sexo*, 2 vols. (Buenos Aires 1972). *La vejez* (Buenos Aires 1974), etc.

Bibliografía: G. BLIN, *Simone de Beauvoir et le problème de l'action* (París 1945); G. GENNARI, *Simone de Beauvoir* (París 1959); A. M. HENRY, *S. de Beauvoir ou l'échec d'une chrétienté* (París 1961); A. BLANCHET, *Le grand peur de S. de Beauvoir*, en *Études* (mayo 1961); G. HOURDIN, *S. de Beauvoir et la liberté* (París 1962); R. VERNEAUX, *Leçons sur l'existentialisme* (París 1964); F. JEANSON, *S. de Beauvoir ou l'entreprise de vivre* (París 1966); J. CAFFIE, *S. de Beauvoir* (París 1966); CH. MOELLER, *S. de Beauvoir y la «situación» de la mujer*, en *Literatura del siglo XX y el cristianismo* V (Madrid 1975) p.184-262; A. LOBATO, *La pregunta por la mujer. Simone de Beauvoir. Simone Weil. Edith Stein* (Salamanca, Sígueme, 1976, extenso estudio biográfico y referente a su doctrina de la emancipación de la mujer).

Sartre. Cree que el existencialismo debe definirse, más que como «filosofía del absurdo y la desesperación», como «filosofía de la ambigüedad». No es cierto que ésta encierra al hombre «en una angustia estéril, en una subjetividad vacía, incapaz de proveer de algún principio de elección». Es verdad que Sartre definió al hombre como pasión inútil, como el proyecto fallido de «esa síntesis imposible del para-sí y del en-sí que se denomina Dios». Mas el fracaso de la aventura humana «es definitivo, pero también es ambiguo». Sartre afirmó asimismo que el hombre es «un ser que se hace *carencia de ser a fin de que tenga ser*». Es, sí, negatividad y nada, «pero puede negar la carencia como carencia y afirmarse como existencia positiva. Por tanto, asume el fracaso. Y la acción, condenada en tanto que esfuerzo de ser, reencuentra su validez en tanto que manifestación de la existencia». Por ello declara: «No solamente afirmamos que la doctrina existencialista permite la elaboración de una moral, sino que se nos aparece como la única filosofía donde puede emplazarse una moral»[99].

El principio de esta moral no es una serie de leyes abstractas y exteriores, sino *la libertad*, que es tenida por Simone «como un absoluto» y exaltada en todos los tonos en sus obras. Porque la libertad, como raíz de la existencia, es «donde reside la fuente de todos los valores»; por lo que existir es realizar la propia libertad y nunca negarse a ella. De ahí que la suprema norma moral se cifra en *quererse libre*. «Quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión.» La suprema meta de la existencia es realizar la propia libertad[100].

El principio de la libertad se prolonga en un segundo: el principio de la *liberación*. Pues el hombre no puede realizarse sino «en la comunicación a través del ser con-otro». Quererse libre implica, por tanto, «querer a los otros libres», comprometerse en el mundo por la liberación de los demás. La libertad exige, en consecuencia, la libertad de la opresión en sí y en otros; «el oprimido no puede realizar su libertad más que en la rebeldía» y «el hombre debe a cualquier precio rechazar la opresión»[101]. Desde esta perspectiva liberadora justifica nuestra filósofa la revolución y la lucha de clases comunista con todo tipo de violencias hasta la eliminación de los opresores.

Por otra parte, esta moral de la libertad es una *moral de la ambigüedad*. «No hay que confundir la noción de ambigüedad con la de absurdidad. Declarar absurda a la existencia es negar que pueda darse un sentido; decir que es ambigua, es proponer que el sentido no está fijado, que debe conquistarse incesantemente.» La conquista de este senti-

[99] *Para una moral de la situación*, tr. de F. J. Solero (Buenos Aires 1956), p.11-15, 34.

[100] Ibid., p.18, 25-34. Cf. p.25: «La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y absolutamente la libertad; al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exhibe universalmente».

[101] Ibid., p.76, 84, 93. Cf. p.149: «Sería absurdo contradecir una acción liberadora so pretexto que implica un crimen y la tiranía...; no se puede huir de esta dialéctica que va de la libertad a la libertad a través de la dictadura y la opresión». En este sentido también justifica la dictadura comunista con vistas a un porvenir de futura libertad.

do debe hacerse en cada situación individual. No se pregunta en abstracto «cuál acción es buena y cuál mala», porque esto es «caer en una abstracción ingenua». La decisión debe tomarse según la experiencia y en cada caso particular[102].

Tal moral ambigua se resuelve, pues, en simple *moral de la situación* puramente relativista. Y lleva un fondo de *utilitarismo,* individual y social, y hasta de hedonismo, pues el ideal de realizar la existencia, en sí y en otros, se hace equivalente a *amar la vida,* condensada en la felicidad, en la satisfacción de los placeres, aun carnales[103]. Por eso la obra termina desarrollando larga casuística, en la que se resuelven numerosos problemas concretos con arreglo a los fines de mayor utilidad, o de menor perjuicio: cuándo el revolucionario, los militantes del partido, deberán eliminar al enemigo o al traidor en caso de riesgo de muerte de mayor número de camaradas, y si no hay tal riesgo deberán perdonarle la vida; cuándo deberá permitirse que intoxicados con drogas, enfermos o ancianos caminen a fatal muerte o intenten el suicidio, si no hay esperanza de vida feliz para ellos, etc. Tales conductas dependerán, por tanto, de la proporción de medios a fines de mayor utilidad o bienestar.

Por fin, la obra más extensa de Simone, en dos tomos, *El segundo sexo,* constituye un laborioso estudio del problema de la mujer desde la filosofía existencial y la posición de plena libertad que ha alcanzado su autora. En ella critica y combate las interpretaciones que se han dado en filosofía sobre la mujer: La interpretación biológica, que reduce la mujer a su simple condición de hembra, esclavizada por el varón; el psicoanálisis de Freud, para el que la fuente de explicación del ser humano se encuentra en la sexualidad como expresión de la *libido,* implicando el determinismo psíquico y la negación de la libertad; el materialismo histórico de los marxistas, que todo lo explica por las relaciones económicas y la negación de la propiedad, reduciendo también a la mujer a la condición de esclava, de entidad *trabajadora* al servicio del hombre; por fin, la mitificación alienante de la mujer, tanto de los antiguos mitos paganos como sobre todo del cristianismo, con su idealización del ser femenino, de la madre, y especialmente del «mito de la virginidad».

Todas estas doctrinas implican esclavización de la mujer, alienación de su libertad. La historia acusa al hombre de opresor de la mujer, que la ha reducido a la condición de objeto. En las distintas situaciones, ella ha tratado de evadirse con sus sueños de esposa, amante fiel, educadora de los hijos, y con sus evasiones: narcisista, de enamorada y hasta de mística, a todas luces insuficientes. Se impone, pues, la tarea colectiva de liberación de la mujer, para restituirla a su entera libertad. Y Simone de Beauvoir se ha erigido en paladín de esta emancipación con su

[102] Ibid., p.124: «La ambigüedad fundamental de la condición humana abrirá siempre a los hombres la posibilidad de opciones opuestas..., siempre existirá en ellos la fuga ante la angustia de la libertad; el plano del infierno nunca será abolido; la libertad no será dada, sino siempre conquistada».

[103] Ibid., p.130: «Querer al hombre libre es querer que tenga ser, es querer el desvelamiento del ser en la alegría de la existencia...; condensándose en placer, en felicidad, es como el movimiento hacia la libertad adquiere en el mundo su figura carnal y real. Si no amamos la vida para nosotros mismos y a través de los otros, es vano intentar justificarla de ninguna manera».

inmensa literatura filosófica sobre el tema. El futuro propugnado y entrevisto por ella es de tipo marxista: superación de la lucha de sexos y total igualdad con los hombres en las condiciones económicas y del trabajo, en la libertad erótica, en la libre elección del esposo y divorcio libre. La maternidad sería también libre, con el control de natalidad y el aborto, igualdad de derechos de casadas y solteras, etc. Así, por encima de las diferencias naturales, se establecería sin equívocos la fraternidad entre hombres y mujeres [104].

MAURICIO MERLEAU-PONTY (1908-1961) merece aquí breve recensión por su orientación final hacia el existencialismo y sus conexiones con Sartre, ya que Jean Wahl ha señalado a los dos, junto con Simone de Beauvoir, como los tres miembros de la llamada Escuela de París [105]. Pero su pensamiento es más complejo y multiforme.

Nació en Rochefort-sur-Mer, en el seno de una familia católica de clase media, viviendo sus convicciones de creyente hasta su primera juventud en el ambiente familiar. Pasó a París, donde finalizó los estudios medios. En el Liceo de Beauvais estudia a fondo el alemán y se familiariza con Husserl. Ingresó en la Escuela Normal, donde cursó Filosofía, dedicando los años siguientes a la preparación de su tesis doctoral. En la vida estudiantil, donde se afilia a los primeros grupos de *Esprit* y traba conocimiento con Sartre, su fe cristiana se enfría, hasta llegar a perderla, con seguridad después de 1930. En sus obras se manifiesta ateo, sobre todo en el prólogo autobiográfico a *Philosophes célèbres* (París 1957); pero su ateísmo no es agresivo: sencillamente prescinde de Dios y de toda inquietud religiosa, guardando respeto a los creyentes.

Desde 1935 comienza su labor docente en diversos liceos y como agregado en la Escuela Normal. En la guerra es movilizado y presta sus servicios como oficial. Durante la ocupación se asocia al movimiento de liberación, a la vez que reanuda su enseñanza en París y va madurando su pensamiento con el estudio de Heidegger. Tras la liberación se une al grupo existencialista y frecuenta sus reuniones. Es colaborador de Sartre como redactor jefe de *Temps Modernes* desde su fundación hasta 1951, en que las diferencias ideológicas con éste se hacen tan marcadas, sobre todo por su repudio del comunismo estalinista, que le obligan a retirarse. En 1949 es nombrado profesor de Psicología en la Sorbona y en 1952 es llamado a regentar la cátedra que habían ocupado Bergson, Le Roy y Lavelle en el Colegio de Francia, donde tuvo cursos de Filosofía hasta su repentina y prematura muerte (3-6-1961).

Las obras de Merleau-Ponty han tenido merecida celebridad, sobre todo las dos primeras, nutridas de profunda investigación psicológica: *La structure du comportement* (París 1942) y *Phénoménologie de la perception* (1945). Viene después el ensayo de la época de su adhesión

[104] *El segundo sexo*, tr. esp. (Buenos Aires 1972), II p.511. 517.

[105] J. WAHL, en *Temps Modernes*, número especial (1961) p.184-5. Otros, sin embargo, comprenden en esa Escuela de París a todo el grupo de filósofos de tendencia existencialista que por los años 1944-45 tenían sus reuniones en París ansiosos de asimilar y elaborar una nueva forma de pensamiento y que abarcan, junto con los tres citados, al mismo J. Wahl, a G. Marcel, L. Lavelle, R. Le Senne, Camus y A. de Waelhens.

al marxismo, en que defiende la doctrina comunista, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* (1947). Su actividad se continúa con la obra *Sens et non-sens* (1948) y la lección inaugural *Éloge de la philosophie* (1953). Mas ya, desengañado de las violencias de la dictadura comunista, escribe *Les aventures de la dialectique* (1955), criticando al marxismo y a Sartre. Publicó luego sobre los temas del lenguaje y del arte *Signe* (1960), *L'oeil de l'esprit* (1961) y aparecieron póstumos *Le visible et l'invisible* (1964, dejada incompleta), *Résumés de cours* (1968), *La prose du monde* (1969), obras todas editadas en París [106].

De la fenomenología al existencialismo.—No es fácil encasillar su filosofía en algún sistema. Ha sido calificada como «filosofía de la ambigüedad», «fenomenología», «existencialismo», «neohumanismo». De hecho se coloca en el enlace de las diversas corrientes modernas, como la psicología de las formas, la fenomenología, el marxismo, el psicoanálisis freudiano. Pero la atención sistemáticamente dirigida a los problemas de la existencia y el esfuerzo por desarrollar las consecuencias implícitas en la asunción de la existencia como principio confieren coherencia a su pensamiento y lo sitúan en la proximidad y parentesco con el existencialismo sartriano. Es, no obstante, una forma de pensar ecléctica y dispersa por diversos campos, que no ha terminado de fijarse en una concepción definitiva.

Las dos primeras obras son eminentemente psicológicas y muestran gran riqueza de análisis interpretativo de la experiencia psíquica. En *La estructura del comportamiento* se propone someter a revisión profunda las doctrinas dominantes en psicología, en una actitud de constante crítica de las teorías. Frente a la experiencia natural de las interpretaciones comunes del pensamiento causal, proclama el retorno a la experiencia inmediata y fenoménica, anterior a la constitución del objeto, en que los datos de la percepción son vividos como realidades antes que conocidos como objetos. El dualismo metafísico de derivación cartesiana viene superado, con aportaciones bergsonianas y fenomenológicas, mediante la búsqueda de una dimensión ontológica originaria, anterior a

[106] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *La estructura del comportamiento*, tr. de E. ALONSO (Buenos Aires 1957); *Fenomenología de la percepción* (México 1957); *Humanismo y terror* (Buenos Aires 1952); *Las aventuras de la dialéctica* (Buenos Aires 1956); *Elogio de la filosofía* (Buenos Aires 1957); *Signos* (Barcelona 1964); *Introducción a la prosa del mundo* (Madrid 1971); *Lo visible y lo invisible*, tr. de J. ESCUDÉ (Barcelona 1966).

Bibliografía: A. DE WAELHENS, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty* (Lovaina 1961); S. DE BEAUVOIR, *Privilèges* (París 1955); G. DE LA FUENTE OREA, *Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M. Merleau-Ponty*, en *Cuad. Hispano-Americ.* n.75 (1956), n.83, 85 (1957); E. CENTINEO, *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di Merleau-Ponty* (Palermo 1959); H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement* (La Haya 1960) II p.516-621; J. HYPPOLITE, *Sens et existence dans la philosophie de Merleau-Ponty* (Londres 1963); G. SEMERARI, *De Schelling à Merleau-Ponty* (Lovaina 1963); M. R. BARRAL, *Merleau-Ponty. The Role of Body-Subject in Interpersonal Relations* (Lovaina 1965); B. HALDA, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté* (París 1966); R. C. KWANT, *From Phenomenology to Metaphysics* (Lovaina 1966); T. D. LANGAN, *Merleau-Ponty's Critique of Reason* (New Haven 1967); A. BONOMI, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty* (Milán 1967); A. FRESSIN, *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty* (París 1967); R. BARILLI, *Per un'estetica mondana* (Bolonia 1965); T. MONTULL, *M. Merleau-Ponty y su filosofía*, en *Estudios Filosóficos* n.28 (1962), n.29 (1963), n.32, 33 (1964); A. OLLERO, *Dialéctica y praxis en Merleau-Ponty* (Granada 1971); J. YAGÜE, *M. Merleau-Ponty y la fenomenología* (Madrid 1971); F. HEIDSIECK, *L'ontologie de Merleau-Ponty* (París 1971).

las diferenciaciones conceptuales y apta para fundamentar las categorías de las ciencias positivas.

Esta dimensión la encuentra, en discusión con la psicología behaviorista, en la noción de *comportamiento* que, liberado de sus interpretaciones fisiológicas, viene entendido como la existencia misma, en el nivel en que la relación originaria entre el yo y el mundo se capta de inmediato. La idea de *estructuras* ya no se refiere a cosas, porque nuestro filósofo repudia todo sustancialismo, sino a relaciones significativas entre los hechos. Y la noción de *conciencia* ha de ser también reformada. Ya no significa la conciencia ingenua y representativa de los objetos, sino una conciencia vivida, integración de las estructuras de ambos contenidos. La «conciencia encarnada» de que habla es una unidad dinámica integral de lo anímico y lo corporal, una conciencia comprometida o de «ser en el mundo», núcleo de todas las relaciones con el mundo objetivo, natural y social-histórico.

La *Fenomenología de la percepción* es una prolongación en mayor profundidad de la temática anterior. Nuestro filósofo parte de la fenomenología de Husserl, cuyo método, libre de postulados y prejuicios, de descripción fenoménica de la experiencia al nivel de la percepción y de «reducción» de las afirmaciones de la actitud natural, adopta largamente. Pero Husserl dejó la fenomenología sin acabar. Su primera formulación «esencialista» conduce a una filosofía idealista. La verdadera interpretación y elaboración de la misma se encuentra en el existencialismo de Heidegger. Es la que Merleau-Ponty adopta, y su pretensión es también la de elaborar una *ontología* existencial, positiva y práctica, fundada en la interrelación entre la conciencia y el mundo objetivo. Pues el retorno a las cosas mismas significa «retornar a ese mundo anterior al conocimiento, de que el conocimiento habla siempre y respecto del cual toda determinación es abstracta, simbólica y dependiente». Esta indagación fenomenológica la centra en la *percepción*, pues «si se entiende por percepción el acto que nos hace conocer las existencias, todos los problemas a tratar se reducen al problema de la percepción», cuyo estudio nos dará la realidad existencial vivida. Siguiendo de cerca la psicología de las formas o *Gestalttheorie*, nuestro autor reasume las sensaciones y demás actos del conocimiento en la percepción, «aquel acto que crea de una vez, en la constelación de los datos, el *sentido* que los enlaza, que no sólo descubre el sentido que tienen, sino que hace que tengan sentido».

Y el núcleo de su teoría de la percepción lo centra en su descripción fenomenológica del *cuerpo*. Aquí la polémica es también contra las explicaciones comunes, tanto empiristas como idealistas y espiritualistas. Todas ellas se fundan en el dualismo cartesiano de alma y cuerpo como dos sustancias: conciencia o espíritu y materia o *res extensa*, sujeto y objeto. Todas reducen el cuerpo a la condición de objeto; el yo o sujeto hace de él un *objeto* de representación con el que mantiene relaciones de exterioridad. Dos mundos se delimitarían: el del en-sí, cerrado y regido por leyes mecánicas, y el del para-sí, abierto, libertad creadora en el seno de la conciencia. Pero yo no estoy ante mi cuerpo, éste no

es un en-sí para mí conciencia, sino que estoy dentro de mi cuerpo, o más bien *soy mi cuerpo*. El cuerpo no es un objeto físico estudiado por las ciencias, sino más bien el yo mismo como «conciencia encarnada», el yo que se extiende intencionalmente en el mundo. En mi cuerpo encuentro aquella proyección que me hace ser en el mundo, justamente porque el cuerpo es la actualización de mi existencia. La distinción de alma y cuerpo es, pues, pura abstracción generalizada de ese ser de nuestra existencia que es encarnación permanente.

El cuerpo, por lo tanto, no es objeto, sino sujeto viviente, en cuya percepción adviene la recíproca revelación de la conciencia y del mundo a través de su organización cinestésica como sistema de facultades motrices y perceptivas. Nuestro cuerpo establece la apertura de la conciencia al mundo, la constituye como «ser en el mundo». Y superando la incomunicación de la doctrina sartriana, Merleau-Ponty pone en el cuerpo la génesis de las relaciones de *intersubjetividad*, de la solidaridad necesaria con los otros. Esta vida de relación obtiene especial profundidad en la *sexualidad* humana, que posibilita un contacto con la carne del otro, una efectiva intercorporeidad. Nuestro autor incorpora a su interpretación existencial el psicoanálisis freudiano. El significado del mismo se cifraría en la reintegración de lo sexual en el ser humano, por donde la sexualidad coincidiría con el proyecto de comportamiento humano hacia el mundo y hacia los otros. Y la sexualidad esboza una *dialéctica*, no como una relación lógica, sino como trascendencia de una existencia a otra existencia que la niega, pero sin la cual no podría ser lo que es. Lo sexual queda así integrado en la ambigüedad de la existencia como estructura dialéctica.

El cuerpo humano, como un nudo de significaciones, vive en situación y en la *ambigüedad* o ambivalencia de los gestos. Por eso *la palabra* adquiere especial relevancia en su teoría, por cuanto la vida intersubjetiva encuentra su mayor profundidad en la relación hablada. Hablar es coexistir, comprobarse partícipes de un mundo común y colaborar en el desvelamiento de su sentido. Las largas reflexiones del final de la obra sobre el lenguaje se desarrollan más en *Signos* y otros escritos, formando también el centro de sus teorías estéticas. El lenguaje ya no es simple envoltura vacía del pensamiento, mero signo exterior de una representación conceptual. «La palabra tiene un sentido» y sirve de vehículo de las significaciones. No traduce un pensamiento ya hecho, sino que lo realiza, al igual que el cuerpo realiza la existencia como su expresión y significación encarnada. El pensamiento no es representación, sino que va directo de la palabra al objeto. La palabra es presencia del pensamiento en el mundo sensible, como en su emblema o en su cuerpo, donde habita y que le es inseparable. Las reflexiones de nuestro autor se extienden así en línea cercana a la lingüística neopositivista.

Merleau-Ponty ha dado especial cabida en sus reflexiones a la preocupación práctica, y la praxis actúa como motor de su labor teórica. La praxis humana es dialéctica de la *libertad* en situación, y esta libertad, que se realiza éticamente a través de un compromiso positivo, remite a una toma de posición ante la suerte de los hombres; es decir, a una

actitud *política*. Su intento de iluminar la praxis sobre la base de un ambiguo humanismo existencial aboca a una moral de la situación y al compromiso político. Aceptó desde la obra *Sens et non-sens* el materialismo histórico, reinterpretado existencialmente, y llegó a defender el marxismo como filosofía política, según se dijo. Más tarde lo repudió ante las violencias del comunismo estalinista, porque suplanta la libertad del individuo, quedando sólo el hombre colectivo y la clase como sujeto de la historia. Y permaneció en un marxismo dialéctico y libre de dogmatismos en *Las aventuras de la dialéctica*.

Por fin, en la obra póstuma y fragmentaria *Lo visible y lo invisible*, aparece plenamente vuelto al existencialismo sartriano y empeñado en la dilucidación de su metafísica del ser. El fragmento principal *Interrogación y dialéctica*, constituye una original meditación sobre *El ser y la nada* de Sartre, donde acepta estas dos categorías como componentes de la realidad, así como las nociones del ser-en-sí, cerrado y opaco o «petrificado», y de la conciencia como ser-para-sí, puro vacío y un hueco o entrada en el ser. Pero les atribuye un sentido *dialéctico*, de oposición y contradicción mutua, que se desenvuelven en un proceso de negatividad. «La llamada del ser a la nada es verdaderamente llamada de la nada al ser, autonegación. La nada y el ser son siempre ajenos y su aislamiento es precisamente lo que les une.» Ambos movimientos, «el de la nada llamando al ser y del ser llamando a la nada, no se confunden, se cruzan».

La negatividad de la nada hace referencia inmediata al ser; «la intuición negativa de la nada ya es presencia inmediata del ser», el cual reclama e incluye en cierto sentido la nada; a partir de la nada se llega a implantar el ser como plenitud y positividad absolutas. El pensamiento negativo «empieza oponiendo absolutamente el ser y la nada, y acaba mostrando que la nada en cierto modo es interior al ser, que es el único universo». De esta forma, «si el ser y la nada son opuestos, se funden ambos en una especie de sobre-ser que es mítico, ya que la fuerza que lo exige es la absoluta repulsión del ser y la nada». Por ende admite también la validez del en-sí-para-sí en un plano imaginario. «La verdad del en-sí-para-sí sartriano es la intuición del ser puro y la negativa intuición de la nada», que es imprescindible para la definición del ser mismo [107].

Merleau-Ponty prosigue sutilizando en este proceso de negatividad dialéctica que tiene visos de laberíntico, como él mismo confiesa. Todo ello desde su concepto de una «fe perceptiva», correspondiente a la *Urglaube* de Husserl; una fe originaria en el mundo como el suelo en que radican todas las creencias precientíficas y científicas; y desde la experiencia primera del cuerpo o de la carne propia como «elemento del ser», que constituye «lo visible», la zona de visibilidad primaria a través de la cual reverbera «lo invisible», un campo de visibilidad aún no alcanzado que da acceso al ser. Toda la obra rezuma, pues, la ontología nadificante de Sartre, si bien Merleau-Ponty aparece también influenciado por Marcel en su especulación sobre el cuerpo.

ALBERTO CAMUS (1913-1960), el célebre escritor, novelista y drama-

[107] *Lo visible y lo invisible*, tr. esp. (Barcelona 1970), p.90-100, 114, etc.

turgo, debe ser incluido aquí por haber difundido los motivos vitales del existencialismo sartriano en su obra literaria, sin compartir, sin embargo, el sistema teórico. Por ello la opinión común le sitúa dentro del movimiento existencial, aunque él haya negado su pertenencia a la escuela de Sartre.

Nació en Mondovi, cerca de Constantina (Argel), de una familia de obreros agrícolas, siendo sus padres de ascendencia española. La madre, viuda de guerra desde 1914, lleva al niño de un año a Argel. Becario, cursa los estudios medios y accede a la Universidad. Alterna los estudios en la Facultad de Argel con ocupaciones múltiples para vencer la penuria económica. En 1930 enferma de tuberculosis. Se casa en 1933 y se divorcia un año más tarde. Todavía practica el deporte y estrena una pieza teatral, *Révolte des Asturies*, sobre la guerra española de 1934. Por entonces se afilia al Partido Comunista, que abandonará más tarde. En 1936 consigue la licenciatura en Filosofía, pero la enfermedad corta su carrera universitaria. Viaja ocasionalmente por diversos países y en 1940 vuelve a casarse. Después del armisticio vive en Lyón y en Orán y colabora en la resistencia. Tras la liberación ocupa el puesto de redactor jefe de *Combat*, y de sus editoriales surgirá la colección *Actuelles* I (1950), II (1953), III (1958), en que toma posición sobre los problemas del momento, con fuertes protestas contra las opresiones rusas, la guerra franco-argelina y otros eventos. En 1957 recibe el premio Nobel de Literatura; pero su vida se troncha en un accidente de automóvil cerca de París.

La producción literaria de Camus es vasta y ha corrido en traducciones por todas las naciones cultas. Son sus principales obras (editadas en París, Gallimard): las novelas *Les noces* (1938), *Le minotaure* (1950), *L'Étranger* (1942), *La peste* (1947), *La chute* (1956) y la colección de relatos cortos *L'Exil et le Royaume* (1957). Las piezas de teatro *Le malentendu* (1944), *Caligula* (1948), *Les justes* (1950). Y los ensayos *Le mythe de Sisyphe* (1943), *L'homme révolté* (1951), *L'été* (1954), *Reflexions sur la peine capitale* (1957), *Essais* (1965)[108].

Si bien la obra de Camus es eminentemente literaria, cuya apreciación no concierne aquí, algunas concepciones filosóficas expuestas en los ensayos y reflejadas vivamente en novelas y teatro encontraron vasta

[108] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA: *Albert Camus, Obras completas*, 2 vols. (Editora Aguilar, México-Madrid 1959, 6.ª ed. 1973).

Bibliografía: J.-P. SARTRE, *Explication de «L'Étranger»*, en *Situations* I (París 1947); M. DE DIÉGUEZ, *De l'absurde* (París 1948); A. ROUSSEAUX, *A. Camus et la philosophie du bonheur*, en *Littérature du XXe siècle* (París 1949); R. DE LUPPÉ, *A. Camus* (París 1948, 6.ª ed. 1960); P. DE BOISDEFFRE, *A. Camus ou l'expérience tragique*, en *Métamorphose de la littérature* II (París 1952); CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y cristianismo* I, tr. esp. (Madrid 1955) p.23-123; J.-C. BRISVILLE, *Camus* (París 1959); J. CRUICKSHANK, *A. Camus and the Litterature of Revolt* (Londres 1959); H. BONNIER, *A. Camus ou la force de l'être* (Lyon 1959); V. PASSERI PIGNONI, *La filosofia dell'assurdo di A. Camus*, en *Sapienza* (1960) p.195-224; ID., *A. Camus, uomo in rivolta* (Bolonia 1965); V. MARTIN, *Existentialisme Kierkegaard, Sartre, A. Camus* (Washington 1962); M. LEBESQUE, *Camus par lui-même* (París 1963); VARIOS, *Camus* (París 1964); A. NICOLAS, *Une philosophie de l'existence. A. Camus* (París 1964); J. MAJAULT, *Camus* (París 1965); J. GADOUREK-BACKER, *Les innocents et les coupables. Essai d'exégèse de l'oeuvre d'A. Camus* (La Haya 1963); R. BOLLINGER, *A. Camus. Eine Bibliographie der Literatur über ihn und sein Werk*, en *Bibliographische Hefte* 1 (Colonia 1957). PH. THODY, *A. Camus, a Study of His Work* (Londres 1957).

acogida y discusión entre las jóvenes generaciones. Camus parte de la negación de Dios y de toda vida del más allá como trasfondo ontológico de su pensar. Ha vivido ajeno a la religión, y el ateísmo se refleja de modo permanente y combativo en sus escritos, empeñado en mostrar la imposibilidad de que Dios exista. Su apasionada incredulidad se une además a un puro *amoralismo*. «Si nada tiene sentido, todo está permitido», hace decir al despiadado Calígula.

En la primera fase, manifestada sobre todo en *Las bodas*, su pensamiento destella un puro naturalismo sensualista. Exalta las alegrías y goces del vivir, la fascinación que le produce la fruición de las bellezas y de las sensaciones exultantes del ambiente mediterráneo, los baños en las playas bajo el sol deslumbrante, los placeres del amor. Su «religión de la felicidad» es impermeable a todo sentimiento de pecado. Su actitud sensualista no supera el simple positivismo. Se reviste de un racionalismo de la razón clara, que considera todas las verdades «ideales» como simples mitos. La única realidad es la terrestre. Su inspiración principal le viene de A. Gide, el de las *nourritures terrestres*. Y se siente en parentesco cercano con Nietzsche por su simpatía con el paganismo y felicidad de los dioses griegos.

La reflexión de Camus se vuelve pronto sobre los problemas de la existencia. Ya en *El extranjero* describe con trágica lucidez *lo absurdo* de la existencia: el modesto empleado de Argel, el protagonista, descubre en el cansancio de sus rutinarios trabajos que la vida no tiene sentido, que es un absurdo inútil; y recibe la sensación de que el hombre se convierte en extranjero de sí mismo, al no reconocerse en lo falso y banal de su trama vital.

El tema se hace central en *El mito de Sísifo*, donde la palabra «absurdo» es repetida casi en cada página. En él se plantea «el único problema filosófico verdaderamente serio»: el suicidio. Si la vida no tiene sentido, ¿cómo vivirla dignamente? ¿Es preciso abandonar la existencia o un vivir en el absurdo? Sísifo, el del mito griego, estaba condenado a transportar una enorme piedra a la cumbre de la montaña; cada vez que alcanzaba la cima, el bloque se le deslizaba y el desdichado volvía a recoger la piedra y comenzar sus esfuerzos. Esta lucha siempre recomenzada simboliza el descubrimiento del absurdo, omnipotente en el universo. El sentimiento del absurdo brota justamente de la confrontación entre la exigencia de la libertad y la experiencia de una situación cerrada, de una vida abocada a la muerte. Camus rechaza las dos principales tentativas de evasión del absurdo: el suicidio, que elude el problema eliminando la conciencia, y la esperanza, que sofoca la lucidez del absurdo en una noche mística equivalente al suicidio.

La única solución lúcida es la «rebelión heroica» y orgullosa, valiente y solitaria protesta contra la realidad irracional que nos oprime, o el mundo «sin razón». El hombre que se rebela es el único hombre libre, porque reconoce la finitud de su vivir y la acepta con clara conciencia. Es lo que también se sostiene en *El hombre rebelde*. La lucidez se consigue solamente en la rebelión, «confrontación del hombre con su propia oscuridad». El hombre en rebeldía asume verdaderamente su con-

dición personal y combate para despertar a los otros hombres. La rebeldía es un actuar consciente, que preserva a la conciencia de la inutilidad de la vida. El absurdo se convierte así en motor del obrar humano, porque «en la fuente de la rebeldía hay un principio de actividad y energía superabundante». Y esta creación de energías es la justificación de la vida del hombre.

La exasperación de lo absurdo del vivir ha conducido a Camus a la búsqueda de valores al menos parcialmente positivos, capaces de hacer menos trágica la imagen de la vida. En *La peste*, tal valor es la *solidaridad* humana frente a la catástrofe; la muerte deviene el denominador común entre los hombres afectados por la peste, capaz de inducirlos a una solidaridad en la desesperación. Su protagonista, Dr. Rieux, el médico que cura a los apestados, es la figura del santo que se declara ateo, el hombre rebelde que asume el absurdo y de él obtiene la fuerza necesaria para luchar por los demás, y que clama contra las injusticias de un mundo en desorden.

Las otras novelas y dramas abordan temas similares sobre lo trágico de la existencia y la lucha contra las injusticias. *El malentendido* y *Calígula* representan la dramatización del sentimiento del absurdo. Calígula, el joven emperador, acepta el absurdo del mundo y quiere someterlo al servicio de su loca voluntad. Como no puede modificar el universo, mata a los hombres para afirmar su libertad personal, muriendo bajo las espadas de los rutinarios e idealistas. El drama trata de reflejar el combate entre la vida rutinaria y la rebelión del amor y la libertad. Y en *Los justos*, drama que representa un episodio de los terroristas rusos de 1905, se oponen los dos tipos del revolucionario: el que desea imponer su ideología por todos los medios y el que sólo utiliza la lucha y destrucción para remediar injusticias concretas.

Camus se inserta, pues, en el movimiento existencialista de izquierda, cuyos motivos ha asumido y divulgado en su obra literaria. Porque la concepción de una existencia trágica y absurda proviene de Heidegger y Sartre. Muchos han visto en su temática del absurdo un paralelo de la nada sartriana. No obstante, hay un aliento más humanizador en su obra frente a la visión insolidaria de las relaciones humanas propugnada por Sartre y su marxismo revolucionario, pues rechazó la violencia organizada y las represiones del comunismo.

Pero esto no muestra alguna favorable predisposición y acercamiento a la fe cristiana, que algunos católicos (Ch. Moeller) han querido descubrir en él. Camus rechazó siempre el cristianismo bajo pretexto de considerarlo negador de los valores de la vida terrestre y de la soberanía absoluta de la libertad.

CAPITULO XVI

Gabriel Marcel y el existencialismo cristiano

También en Francia se desarrolla otra corriente existencialista, igualmente originaria, paralela y bastante independiente del existencialismo germánico y su derivación sartriana. Es común denominador en ambas la forma de pensamiento centrada sobre el problema de la existencia que conduce a una filosofía del ser u ontología, llevada a cabo desde supuestos metódicos distintos del racionalismo, siempre orientada hacia los temas vitales del existir humano. Pero es de signo radicalmente opuesto al existencialismo ateo de Sartre, por los nuevos motivos de análisis existencial que aporta, totalmente alejados de la negatividad nihilista en la comprensión de nuestra existencia, y que llevan a la afirmación clara de la trascendencia vertical que es la existencia de Dios. Es el existencialismo teísta y cristiano, cuyo fundador y exponente máximo es Marcel, una de las cuatro grandes figuras de esta filosofía.

GABRIEL MARCEL (1889-1973) *. **Vida y obras.**— Nació en París el 7 de diciembre de 1889. Su padre, consejero de Estado, embajador en Estocolmo, director de Bellas Artes

* **Bibliografía:** R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être La philosophie de G. Marcel*, 2 vols. (Lovaina-París 1953, 1968); J. WAHL, *Vers le concret* (París 1932); M. DE CORTE, *La philosophie de G. Marcel* (París 1938); N. PETRUZZELLIS, *L'esistencialismo cristiano di G. Marcel*, en *Esistenzialismo* (Turín 1947); VARIOS, *Existentialisme chrétien G. Marcel* (París 1947, Introducción de E. GILSON y colaboración de Marcel); J. CHENU, *Le théâtre du G. Marcel et sa signification métaphysique* (París 1948); P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers Philosophie du mystère et philosophie paradoxale* (París 1948); P. PRINI, *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (Roma 1950, tr. franc. París 1953); A. SCIVOLETTO, *L'esistenzialismo di Marcel* (Bolonia 1951); A. REBOLLO, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de G. Marcel* (Burgos 1954); J. ADÚRIZ, *El existencialismo de la esperanza* (Barcelona 1949); CH. MOELLER, *Literatura del siglo XX y Cristianismo* IV (Madrid 1961), M. M. DAVY, *Un filósofo itinerante. G. Marcel*, tr. esp (Madrid 1963); R. JOLIVET, *El existencialismo cristiano de G. Marcel*, en *Sapientia* (La Plata-Buenos Aires 1947) n.3; J. LENZ, *El moderno existencialismo alemán y francés*, tr. esp (Madrid 1955); E. SOTTIAUX, *G. Marcel, philosophe et dramaturge* (Lovaina 1956), J. B. ARRÍEN, *El yo y su proyección filosófica en la filosofía de G. Marcel* (Quito 1957); F. HOEFELD, *Der cristliche Existentialismus G. Marcels* (Zurich 1956); J. P. BAGOT, *Connaissance et amour Essai sur la philosophie de G. Marcel* (París 1958), F. PECCORINI LETONA, *La «razón de ser» en la «participación» G. Marcel* (Barcelona 1959); M. A. SCHALDENBRAND, *Phenomenologies of Freedom An Essay on the Philosophie of Sartre and G. Marcel* (Washington 1960), R. JOLIVET, *El humanismo de la esperanza y de la fidelidad en G. Marcel*, en *Humanismo y mundo moderno* (Madrid 1960), Z. T. RALSTON, *G. Marcel's Paradoxical Expression of Mystery* (Washington 1961); K. T. GALLAGHER, *La filosofía de G. Marcel*, tr. esp. (Madrid 1968, profundo estudio con bibliografía); J. B. O'MALLEY, *The Fellowship of Being An Essay of Concept of Person in the Philosophy of G. Marcel* (La Haya 1966); J. PARAINVIAL, *G. Marcel* (París 1966), A. M. ARIOTTI, *L'homo viator nel pensiero di G. Marcel* (Turín 1966), S. CAIN, *G. Marcel* (Nueva York 1963); J. V. GONZÁLEZ, *La metafísica de la esperanza como vía de acceso a Dios Dimensiones de la filosofía de G. Marcel*, en *Franciscanum* (Bogotá 1964) p.236-96, con numerosos otros artículos en las revistas

y de la Biblioteca Nacional, constante viajero, le proporcionó una vasta cultura, conocimiento de diversos países y contactos con escritores y artistas; pero, imbuido de ideas agnósticas, ni lo bautizó ni cuidó de darle formación católica. A los cuatro años murió su madre, que era judía, y fue educado por su abuelo y por su tía, judía y después protestante, que rodeó su vida de un rígido moralismo.

Después de cursar sus estudios medios en el Liceo Carnot se dedicó al estudio de la Filosofía siguiendo los cursos en la Sorbona y oyendo también a Bergson en el Colegio de Francia. Sus aficiones por la literatura, el teatro y la música se despiertan en él tan pronto como su vocación filosófica, pues a los ocho años ya compuso una pequeña pieza teatral con personajes imaginarios. En adelante cultivará por igual estas aptitudes y será tan eminente dramaturgo y crítico teatral como filósofo. Su diploma universitario lo obtiene con una profunda tesis sobre *La metafísica de Coleridge en sus relaciones con la filosofía de Schelling* (1908), y en 1910 pasa con brillantez el examen de agregación. A los veinte años es ya profesor de Filosofía, pero la enseñanza la ejercerá sólo por intermitencias en los liceos de Vendôme (1912), el Condorcet de París (1915-18), de Sens (1919-22), y durante la segunda guerra mundial, de nuevo en París (1939-40) y en Montpellier (1941). Pero la enseñanza no va a ser el centro de sus actividades. Su interés principal lo dedicará a la producción filosófica y literaria, que comienza muy pronto con varios artículos sobre la filosofía de la intuición, sobre la existencia y sobre la metafísica de Royce (en *Revue de Métaph. et Moral* [1912], 1917-18), con sus primeras piezas teatrales y con una activa labor de crítico literario y musical en diversas revistas.

Durante la primera guerra mundial, su constitución débil le exime del servicio militar y dirige un organismo de la Cruz Roja para la búsqueda de los desaparecidos. En 1919 se casa con Jacqueline Boegner, en la que encuentra además una colaboradora inteligente y atenta, cuya muerte (1947) fue para él una pérdida irreparable. Después de la guerra participa activamente en la vida cultural francesa, distinguiéndose en célebres discusiones en la Sociedad de Filosofía y en reuniones y encuentros por él organizados. Es entonces cuando su afán de comunicación le lleva a un intenso trato con escritores y artistas y a un período de grandes amistades, entre los que se encuentran numerosos y eminentes católicos, como Gilson, Mauriac, Maritain, Paul Claudel. El ejemplo de la conversión de algunos de éstos y las confidencias con ellos le deciden por fin a su conversión a la fe e ingreso en la Iglesia católica, a la que venía acercándose desde hacía largo tiempo. En febrero de 1929, una carta de F. Mauriac invitándole a «ser de los nuestros» le parece una llamada personal de Dios. El 5 de marzo siente lo que él llama «una experiencia de la gracia», y el 23 del mismo mes recibe el bautismo, comprendiendo que «la fe es esencialmente una fidelidad»[1].

[1] *Etre et avoir* I, en *Journal Métaphysique* (segundo *Diario*) (París 1935) p.16-17: «Como yo escribía a M., he tenido a la vez el miedo y el deseo de comprome-

Durante el período de ocupación en la segunda guerra mundial, Marcel se refugia en su residencia de Peuch en Corrèze, lugar habitual de sus vacaciones. Los años que siguen a la guerra representan el período de su mayor expansión intelectual y de su más grande notoriedad. Multiplica sus viajes y sus conferencias no sólo en Francia, sino por Alemania, Estados Unidos, Noruega, Canadá, Japón, Sudamérica, España, Marruecos, Líbano, etc. En 1949 es invitado a las famosas *Gifford Lectures* de Aberdeen, fruto de las cuales fue su obra mayor, *El misterio del ser*, y en 1961 a las *William James Lectures* de Harvard. El gran premio de literatura de la Academia francesa, en 1949, inaugura el cortejo de honores y homenajes que no han alterado la modestia de nuestro filósofo. Es elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1952 obtiene el premio Goethe de la ciudad de Hamburgo (1956), el Premio nacional de las Letras (1958), el premio Osiris (1963), el premio Erasmo (1969), junto con diversos doctorados *honoris causa*. Sus obras obtienen difusión internacional con traducciones a numerosas lenguas. La traducción de su entera producción filosófica y teatral le hace ser muy conocido y apreciado también en Alemania, la patria del existencialismo. Muere en París el 8 de octubre de 1973.

Las obras de Marcel concernientes a la filosofía pueden reunirse en dos períodos. En el primero, que abarca toda la construcción de su pensamiento, deben citarse, después de los artículos señalados, *Existence et objectivité* (1925), *Journal Métaphysique* (1914-23, París 1927, al que se añade en recientes ediciones *Fragments métaphysiques*, 1909-1914) y la obra mayor *Être et avoir* (París 1935, cuya primera parte constituye

terme. Mas esta vez siento que en el origen ha habido algo que me sobrepasa—un compromiso que he *aceptado* a seguido de una llamada que me ha sido hecha en lo más secreto de mí mismo... *5 de marzo*. Ya no dudo más. Milagrosa dicha, esta mañana. He hecho por primera vez la experiencia de la *gracia*. Palabras sorprendentes, pero así es. He sido, por fin, poseído por el cristianismo, sumergido en él. Feliz submersión». P.26: «Densidad espiritual increíble de estas jornadas. Mi vida se aclara en las profundidades del pasado». P.28: «Es del todo cierto que desde el momento en que se pone *a priori* la imposibilidad de los milagros, los argumentos de una exégesis negativa no sólo pierden todo su valor, sino que devienen sospechosos por esencia. Pensaba también que la credibilidad está absolutamente demostrada por un hecho como la conversión de un Claudel, de un Maritain, etc. Nadie puede admitir que es por falta de información como ellos han creído». P.27: «Yo tomo conciencia cada vez más clara de la función de la voluntad en la fe. Se trata de mantenerse en un cierto estado que, sobre el plano humano, corresponde a la fe. En este sentido, es esencialmente una *fidelidad*, la más alta que sea. Esto lo he reconocido inmediatamente, desde el 25 de febrero, con una claridad fulminante». P.30: «*23 de marzo*. He sido bautizado esta mañana, en una disposición interior que apenas osaba esperar: ninguna exaltación, sino un sentimiento de paz, de equilibrio, de esperanza y de fe».

El bautismo fue precedido por largas conversaciones y enseñanza catequística del abate A. Por ello, hasta habla de lo difícil y doloroso que le resultaba la lectura y aceptación del Catecismo de Trento. La conversión nada tuvo de improvisada, sino que venía ensayada por largos años de preparación reflexiva. Desde las primeras páginas del *Journal Métaphysique* (1914-1923), su reflexión se vuelve constantemente al tema de Dios y de la fe religiosa, con los demás problemas filosóficos. Declara su convicción indubitable en la existencia de un Dios personal y creador, al que denomina el «Tú absoluto», y habla de la comunicación con El por la oración, de la salvación, la gracia y múltiples doctrinas religiosas. Pero manifiesta a cada paso que su reflexión sobre estos temas está llena de oscuridades, por la dificultad que encuentra de compaginar estas verdades con su formación idealista o al menos de un subjetivismo idealizante. Sus reflexiones son siempre confusas, imprecisas y necesitadas —nota siempre—de ulteriores esclarecimientos. Es, sobre todo, su buen sentido y clarividencia de su espíritu, junto con la rectitud de su vida y sanas disposiciones morales, los que le han llevado, bajo la acción de la gracia, a su conversión a la fe.

el segundo *Journal Métaphysique*, 1928-33). Siguieron *Positions et Approches du Mystère ontologique* (publicado como apéndice a la obra teatral *Le Monde Cassé*, 1933, reedición París 1949), que constituye el segundo manifiesto metodológico del autor; *Du Refus à l'Invocation* (París 1940), *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (París 1944), *La Métaphysique de Royce* (París 1945, reedición ampliada de su primer e importante artículo), *Le Témoignage comme localisation de l'Existentiel*, en *Nouv. Rev. Théol.* (marzo-abril 1946), el trabajo *Regard en arrière* (en el volumen *Existentialisme chrétien. Gabriel Marcel*, París 1947), y la obra mayor de síntesis de su pensamiento, *Le mystère de l'être*. I: *Réflexion et mystère*. II: *Foi et réalité* París 1951). A estos se añaden otros artículos en diversas revistas, prólogos y textos de conferencias.

En el segundo período, Marcel se vuelve a una diagnosis en profundidad de los males de la época, alarmado por los inmensos peligros y perturbaciones del mundo actual, el espectáculo de las crisis sociales y de una civilización deshumanizada y atea, y hasta de la confusión dentro de la sociedad. Sus meditaciones se apartan del interés existencialista y adoptan un tono parenético y moralizante, ante las inmensas desilusiones de la hora y la urgencia de una toma de conciencia del patrimonio de valores espirituales de la tradición cristiana que han de formar la continuidad histórica. Y tienden, en general, a reconducir la filosofía al plano de la «Sabiduría» y de aquel «sentido común» que los existencialistas radicales habían desacreditado. A esta época pertenecen los ensayos: *Les hommes contre l'humain* (París 1952), *Le déclin de la sagesse* (París 1953), *L'homme problèmatique* (1955), *Présence et immortalité* (1959), *La dignité humaine et ses assises existentielles* (1964), *Entretiens avec Ricoeur* (1968), *Paix sur la terre* (1965), *Pour une sagesse tragique et son au-delà*.

La producción de obras teatrales de Marcel es casi tan abundante como la de sus trabajos filosóficos y acompaña desde el principio a su actividad de pensador. El mismo ha dicho que su obra dramática «es inescindible» de su filosofía. Y que, además, su pensamiento es «de esencia musical», porque la música ha acompañado siempre sus afanes de interioridad y sus anhelos de creación, como expresión emocional de lo inobjetivable y submersión total en las experiencias vitales. Sus dramas quieren parecer sinfonías. «Todo aquel que se acerca a mi obra tendrá que concebir el drama en función de la música, y la filosofía en función del drama» (*Prólogo* a la obra de K. T. Gallagher). Sus dramas no son obras de tesis ni didácticas; pero en ellos quiere encarnar y comunicar la riqueza interior de sus sentimientos por el dinamismo de sus personajes, como seres vivos cargados de ser, y la experiencia metafísica. Marcel ha ganado igual celebridad como escritor dramático y su filosofía va siempre entreverada de gran riqueza de expresión literaria e imaginativa [2].

[2] He aquí los títulos de sus obras teatrales: *Le seuil invisible* (*La grâce*, *Le palais de Sable*, Grasset, París 1914), *Le coeur des autres* (París 1921), *L'iconoclaste* (1923), *Le quatuor en fa dièse* (1929), *Un homme de Dieu* (1925), *Trois pièces* (1931), *Le monde cassé* (1933), *Le soif* (1933), *Le chemin de crête*, *Le dard*, *Le fanal* (1936); *Le soif ou les coeurs avides* (1938), *L'horizon* (1945), *Théâtre comique* (1947), *Vers un*

Punto de partida. Itinerario filosófico.—Marcel recibió durante sus estudios universitarios acusada formación en el idealismo postkantiano entonces dominante en las escuelas. Su tesis sobre Schelling la elaboró por sugestión de sus maestros Hamelin y Brunschvicg. La influencia de Bergson, a quien admiraba, fue asimismo en él prevalente, de quien deriva su tendencia a la vía gnoseológica de una experiencia inmediata de matiz intuicionista, o de la inmanencia vital, como método de indagación filosófica al margen de todo pensamiento abstracto y conceptual. Mayor aún fue en él la influencia de los dos neoidealistas angloamericanos Bradley y Royce, a quienes estudiaba antes de ser difundidos en Francia y a quienes se remite a menudo en sus escritos. De ellos ha tomado algunos temas en que éstos expresaban más claramente sus exigencias religiosas y éticas, como la noción del «Inverificable absoluto», o el de la reciprocidad de las conciencias individuales en la «dialéctica triádica» del yo-tú-el mundo. El método fenomenológico, común a los existencialistas, no es tampoco ajeno a nuestro filósofo y aparece pronto en sus escritos. Con la fenomenología y el bergsonianismo comparte su repulsa constante de las categorías lógico-matemáticas del pensamiento objetivo, y el recurso a la interioridad, a las fuentes inmediatas de la vida emocional que han de iluminar los problemas de la filosofía.

Bajo la confluencia de estas y otras corrientes se inicia el itinerario filosófico de nuestro autor. Pero Marcel es un pensador independiente e inconformista, que no se adapta fácilmente a los moldes ajenos. En seguida se manifiesta en lucha y discusión con el idealismo, de cuyos presupuestos trata de desembarazarse, pero cuya impronta permanecerá como un sedimento en su espíritu, aunque después de la conversión declare que ha eliminado sus restos [3]. El punto de partida fundamental ha

autre royaume (1949), *Rome n'est plus dans Rome* (1951), *Croissez et multipliez* (1955), *Qu'attendez-vous du médecin?* (1958), *La dimension Florestan* (1958), *Le secret est dans les îles* (1967). Son de mencionar además sus obras de crítica teatral *Théâtre et religion* (París 1958), *L'heure théâtrale* (1958), *De Giraudoux à Sartre* (1959).

Una bibliografía completa y reciente puede verse en F. BLÁZQUEZ, *Gabriel Marcel. Ensayo Bibliográfico, 1914-1972*, en *Crisis* 22 (1975) p.29-76.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS (omitimos las de los dramas): *Diario Metafísico* (Buenos Aires-Barcelona 1956, 1969), *El misterio ontológico. Posición y aproximaciones concretas* (Tucumán 1959; Barcelona 1959); *El misterio del ser*, tr. de M. F. VALENTIÉ (Buenos Aires 1954, 1964); *Los hombres contra lo humano*, tr. de B. GUIDO (Barcelona 1955); *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza* (omite el título *Homo viator*, Buenos Aires 1954), *Filosofía concreta* (trad. de *Ser y tener* y *Du Refus à l'Invocation*, Madrid 1959), *Decadencia de la sabiduría*, tr. de M. F. VALENTIÉ (Buenos Aires 1956); *Incredulidad y fe* (Madrid 1971), *Dos discursos y un prólogo autobiográfico* (Barcelona 1967), *Filosofía para un tiempo de crisis* (tr. de *Pour une sagesse tragique et son au-delà*) (Madrid 1971).

[3] *Etre et avoir* (París 1935) p.35-36: «*26 de junio* (1929). Tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que podía aún quedar en mí de idealismo. Impresión de exorcismo (bajo la influencia de la obra del P. Garrigou-Lagrange sobre Dios, que, no obstante, está bien lejos de satisfacerme enteramente)».

sido su convicción arraigada de la trascendencia divina, su fe firme en Dios, de que da continuas muestras desde el comienzo del *Diario metafísico* y aun antes: «La idea cardinal de mi tesis, la que debía constituir el centro absoluto al cual todas las otras se refiriesen, es que la relación mayor, la afirmación de la trascendencia divina, es lo único que permite pensar la individualidad. Sin duda, soy yo tanto más cuanto Dios es más para mí». Esta creencia en Dios como fundamentante de las individualidades finitas fue una experiencia primera en su espíritu que le hace aparecer como un cristiano *avant la lettre* o su compromiso efectivo y de la que arranca su investigación filosófica [4].

Y para responder a la cuestión de Dios es imprescindible precisar primero el concepto de existencia, es decir, en qué condiciones el pensamiento religioso puede llegar a ser inteligible. De aquí «la exigencia ontológica» o tendencia instintiva que siente el espíritu de preguntar sobre la realidad del ser, y una nueva metafísica sostenida en la «teoría de la participación» en el ser. La investigación marceliana se vuelve metafísica desde sus comienzos; de ahí la denominación de *Diario metafísico* que da a sus primeras reflexiones.

Pero el desarrollo de esta investigación, de todo tiene menos de sistemático. Marcel rechaza instintivamente toda construcción organizada en sistemas, lo mismo que declara su repugnancia a pensar en categorías conceptuales y razonamientos deductivos; su reflexión adquiere la fisonomía insólita de *diario*, a semejanza de Kierkegaard; o de soliloquios, como San Agustín. En sus dos *Diarios*—el primero voluminoso y el segundo que ocupa la mitad del escrito *Ser y tener*—se encuentran casi todas sus intuiciones originales, en forma de ideas dispersas que surgen día tras día casi espontáneas sin enlace ni entramado lógico. Lo restante de su obra filosófica, sus otros libros, está formado por colecciones de artículos y conferencias que no difieren apenas del procedimiento de reflexión del diario. En ellos prosigue Marcel su labor de exploración en las ideas y resultados obtenidos, descubriendo nuevos matices y aspectos y ahondando siempre más en sus implicaciones. Ha practicado así

[4] *Journal Métaphysique* (París 1927) p.6: «6 *de enero* (1914). Me parece que yo veía claramente cómo se justifica la idea de la creación divina (la fe en Dios creador). Yo me aparecía, desde el punto de vista del saber, como condicionado causalmente al infinito por el desenvolvimiento biológico que me ha precedido. Y del pensamiento de Dios que me ha querido, yo debo pasar al de Dios que ha querido al mundo en virtud del lazo inmanente que me une al mundo y que hace que yo sea». Cf. 23-24, 32-33, 58, 62, etc.

lo que él llama, con metáfora preferida, un trabajo de «espeleología mental».

La filosofía de Marcel tiene, pues, como ninguna un carácter asistemático, no encerrado en un sistema lógico de premisas y conclusiones; es una filosofía ambulante y cuestionadora, propia del genio interrogativo de nuestro pensador, que plantea de continuo cuestiones y preguntas sobre los temas de la existencia. Ha sido llamado filósofo *itinerante,* y su itinerario es, por otra parte, sinuoso y de tanteos, en continua indagación y buceo para «ir cobrando conciencia» de verdades que de alguna manera se le van «revelando». Desde 1950 (en prólogo a recientes ediciones del *Diario)* rechazó la designación de «existencialismo» para su filosofía (sin duda, para distinguirla del existencialismo ateo, que era condenado por Pío XII), prefiriendo denominar su pensamiento «filosofía existencial», o también «neosocratismo» y «socratismo cristiano», por la semejanza con la manera del pensador griego, eterno cuestionador de la verdad sobre el hombre.

Los comentaristas renuncian, por ello, a presentar una sistematización de la filosofía de Marcel y se contentan con exponer los temas principales de su doctrina. Nos limitaremos a la indicación de los más salientes.

Filosofía de la existencia.—Pese a sus protestas, lo cierto es que G. Marcel aparece como el iniciador del movimiento existencialista francés. Es el que introduce en la literatura francesa los términos de «existencial», «enunciados existenciales», «existencialismo», etc., y con ello la temática sobre la existencia. Incluso se ha adelantado al primer esbozo de Jaspers en esta línea, que data de 1919. Marcel, en efecto, va desde el comienzo de su primer *Diario metafísico* (1914-23), y a la vuelta de sus continuas disquisiciones metafísicas sobre los problemas epistemológicos que plantea el idealismo postkantiano, y de sus meditaciones sobre la trascedencia personal del «Tú absoluto», del acceso a Dios por la fe, la invocación y la oración, dirige su reflexión, aunque de manera dispersa, sobre el tema central de la existencia concreta y singular, de mi existencia subjetiva y de las existencias de los otros, en relación a la experiencia inmediata de la conciencia y en relación con el mundo. La existencia es así afirmada por oposición al pensamiento idealista, objetivante y abstracto, antes de toda representación de un objeto, por la conciencia inmediata de «mi cuerpo», que pertenece al mundo y me liga a las cosas. Esta existencia nada tiene que ver con una idea conceptuable, no es un predicado o

cualidad del objeto, ni se afirma por paso racional desde la posibilidad, sino por esa experiencia sensible del cuerpo. «Es imposible distinguir entre el existente y la existencia.» Y es la base y apoyo de la afirmación del «Tú absoluto», porque nuestra existencia es impensable sin la existencia de Dios, ya que es participación en el ser de Dios[5].

Marcel ha reencontrado, pues, los caminos del pensar existencial de Kierkegaard por propia inventiva y como autodidacta, antes de conocerlo (sólo más tarde se le conocerá en Francia). Y ha vuelto al existencialismo religioso de éste, en quien la vía hacia Dios se abre por la comprensión de la existencia, que es luego desnaturalizado por los existencialistas germanos.

Este primer enfoque de la filosofía de la existencia lo condensó de nuevo Marcel en el escrito *Existence et objectivité* (publicado en *Rev. de Métaph. et Morale*, 1925), que figura como su primer esbozo existencial. Como en Kierkegaard, el pensar existencial se erige y reafirma contra el racionalismo idealista, según la primera frase: «Cuando se observa la evolución de las doctrinas metafísicas desde hace cerca de un siglo, se sorprende uno al comprobar cómo los idealistas están acordes en reducir al mínimo la función de la existencia, del *índice existencial* en la economía general del conocimiento en provecho de las determinaciones racionales de todos los órdenes—algunos dirán de los *valores*—que confieren al pensamiento un contenido inteligible». La filosofía especulativa, «vuelta hacia las ideas y los objetos», escamotea la verdad de la existencia, la «rechaza al infinito» y así se aleja cada vez más de «la experiencia humana integral captada en la vida palpitante y trágica», lo que basta para revelarnos su insuficiencia. Frente a tal sistema idealista se presenta, «con el sello de lo indubitable», la afirmación «sobre la existencia de una realidad particular», la indisoluble «unidad de la existencia y el existente», como un dato inmediato presentado al sujeto, que es «la experiencia confusa y global del mundo en tanto que existente». El *yo existo* está vinculado con seguridad a la afirmación de que «el universo existe». La existencia no debe ser tratada como un *demonstrandum;* no ha de ser establecida, sino *reconocida*. Se ha de constatar en el pensar metafísico «la absoluta prioridad de la existencia, o de lo existencial», que se afirma como «un inmediato *puro*», como un dato «por esencia no mediatizable»[6].

La existencia así proclamada en su prioridad absoluta es contrapuesta a la «objetividad», que el pensar idealista estima-

[5] *Journal Métaphysique* p.304. Cf. p.10-15, 156, 273, 302-6.
[6] *Existence et objectivité*, en apéndice a *Journal Métaphysique*, ed. cit., p.309-319.

ba como constitutivo del ser; la existencia quedaría a lo sumo como el término del pensamiento, pero no como el fundamento inevitable del mismo. Mas la existencia no es un predicado, sino que se la reconoce de modo indubitable, como una «presencia absoluta» e inmediata, anterior a la distinción de sujeto-objeto; aparece en la experiencia primera del *cogito,* que en vez de «yo pienso, luego existo», debe significar: *yo existo.* «En tanto que mi reflexión metafísica se ejerce, yo me aparezco a mí mismo como un ser (X) que se interroga sobre su propia existencia» y me impele a poner la cuestión de «qué es en el mundo» [7].

En esta línea, ya en el comienzo del segundo *Diario* y siempre en reflexiones breves y esporádicas, Marcel subraya con fuerza que el problema existencial se plantea de la existencia singular del individuo, desde la cual se hace inteligible la existencia del mundo y de los otros. «No se puede disociar realmente existencia de conciencia de sí como existente.» El problema de la prioridad de la esencia respecto de la existencia cree que es pura ilusión, debido a que nosotros oponemos lo que es sólo concebido a lo que es realizado. En realidad hay sólo dos modalidades existenciales distintas. Una es la del pensamiento, que es «interior a la existencia y goza sólo del privilegio de poder abstraer de ella en cuanto existencia». La otra es, obviamente, la del sujeto existente. El «yo pienso» habrá, pues, de reducirse al «yo existo», y más bien sería preferible la fórmula «se piensa en mí» *(es denkt in mir)* para evitar el puro subjetivismo. Por otra parte, el yo o el sujeto no puede ser definido «por la conciencia de sí», pues tal es la concepción del idealismo: el yo no es un «subexistente», sino existente antes que conciencia de sí. La reflexión de Marcel nunca se dirige a la existencia singular como conciencia, que le parece incidir en la inmanencia idealista [8].

Existencia encarnada y corporeidad.—La noción de existencia encarnada, de *encarnación,* es una de las constantes del pensamiento existencial de Marcel que aflora desde el comienzo de sus reflexiones. Esta noción es obvia: es la concepción de la existencia como ligada al cuerpo. Mi condición de ser existente se me revela de modo inmediato e insoslayable como encarnación, significando «la conciencia de mí en mi cuerpo». Marcel proclama: «La existencia... es conciencia de mí como ligada a un cuerpo, como *encarnado...;* el punto de vista existencial sobre la realidad no parece ser otro que el de una *personalidad*

[7] Ibid., p.320, 321.

[8] *Être et avoir* I, en *Journal Métaphysique* 1928-1933, ed. cit., p.9, 34-5, 150-151.

encarnada... La encarnación, dato central de la metafísica. La encarnación, situación de un ser que se aparece como ligado a un cuerpo. Dato no transparente a sí mismo: oposición al *cogito*. De este cuerpo no puedo decir ni que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí» [9].

Por ello Marcel se esfuerza en establecer las relaciones del yo con «mi cuerpo», tema sobre el que vuelve con frecuencia en oscuras reflexiones, sin lograr esclarecer su opacidad, que se interpone a mi pensamiento [10]. Desde luego rechaza con vigor la que llama «teoría instrumentalista»: mi cuerpo sería un útil, un instrumento del que me sirvo. Pero esto equivaldría a reducir mi cuerpo a la condición de objeto, a considerarlo como algo exterior y objetivo. Las categorías del pensar objetivo se quiebran ante la «opacidad» del sentimiento fundamental corporal, dado por la sensación. Los dos aspectos de subjetividad y su mediación o instrumentalidad están irreductiblemente implicados en el hecho de sentir: yo *soy* mi cuerpo en tanto que soy un ser senciente; mas yo no podría sentir si mi cuerpo no difiere en algún modo de mí y no fuera sentido por mí. La consideración objetiva de mi cuerpo, al contrario, me lleva a abolir su intimidad conmigo mismo, a tratarlo como algo que yo *tengo* más que como algo que *soy* y a privarle de su función de «mediación entre mí y el universo».

Marcel rechaza, pues, de manera especial la simple relación a mi cuerpo como *instrumento* del que dispongo, que suprimiría toda intimidad entre el yo y mi cuerpo. Considerado desde el exterior, tratado como *objeto*, ya no sería *mi* cuerpo, sino *un* cuerpo entre los otros. Y combate reiteradamente *el dualismo* de la concepción tradicional sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, al modo de dos sustancias unidas entre sí por relaciones de mero influjo mecánico. Mi cuerpo no puede ser pensado sino suprimiendo toda dualidad entre él mismo y el yo. Mas negar esta dualidad no significa admitir que mi yo se resuma totalmente en mi cuerpo, lo que conduciría al más craso materialismo, sino solamente constatar la ausencia de disyunción entitativa entre mi yo y mi cuerpo. No cabe decir: «yo soy idéntico a mi cuerpo, yo no soy más que mi cuerpo», porque ello supone la afirmación materialista. Pero es válida la enunciación: «yo soy mi cuerpo», en cuanto de tal manera estoy unido con él que resulta imposible toda operación mental que

[9] *Être et avoir* p.9-12.
[10] *Journal Métaphysique* p.124, 130, 187, 237-239, 261, etc. *Existence et objectivité* p.324-26; *El misterio del ser* I, lec.5.ª, tr. esp. de M. E. Valentié (Buenos Aires 1964).

tienda a concebirme en mi realidad concreta como un ser «desencarnado», un yo situado fuera o más allá de mi cuerpo.

En definitiva, mi cuerpo aparece a la experiencia inmediata como un *complemento* o una prolongación del yo, en unión inmediata con él. Y el análisis del índice posesivo con que designo a mi cuerpo me lleva a la evidencia de mi encarnación existencial: «Ser encarnado es aparecerme como cuerpo, como este cuerpo determinado, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él, pues identificación y distinción sólo pueden ejercerse en la esfera de los objetos». La desencarnación sólo cabe explicarse en una esfera *ideal,* que podría llamarse trascendente [11].

En el plano del análisis fenomenológico en que se sitúa, Marcel se ha interesado vivamente por este problema de la corporeidad que ha convertido en centro de su indagación existencial. La cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo es para él más que un *problema;* es «un misterio por cuanto es susceptible de resonancia ontológica, (problema de) la supervivencia». No niega, pues, la separación del alma y cuerpo, ya que antes afirmó ser «el problema de la inmortalidad, cumbre de la metafísica» [12]. Se ha colocado simplemente en este campo de la experiencia existencial, en el cual descubre el dato fundamental del cuerpo propio y de la encarnación como núcleo de una dialéctica existencial y centro de las relaciones de mi existencia con el mundo y los otros, según se dirá luego [13].

Ser y tener.—La obra de este título, *Être et avoir,* además del segundo *Diario metafísico,* lleva como segundo trozo la conferencia «Esbozo de una fenomenología del tener», junto con otras sobre la irreligión contemporánea, sobre la fe y la piedad según Peter Wust. Es la que da el nombre a la colección, significando una reflexión fenomenológica sobre el tener en confrontación con el ser. De la noción de ser no se habla en ella; se supone planteado el problema a lo largo de las precedentes y fugaces reflexiones metafísicas del *Diario.*

En efecto, la filosofía existencial apela de continuo a la investigación metafísica sobre el ser: incluye por necesidad «la exigencia ontológica». El indudable existencial, el yo existo, lle-

[11] *Du Refus à l'Invocation* (París 1940) p.31. *Existence et objectivité* p.324.
[12] *Être et avoir* p.161; p.11.
[13] *Journal Métaphysique* p.261. «Mi cuerpo es a la vez el existente tipo y aun centro de relación de los existentes. El mundo existe para mí en la medida en que entretengo con él relaciones del tipo de las que sostengo con mi propio cuerpo, es decir, en tanto que yo soy *encarnado.* He observado ya que esta encarnación es la que hace posible el punto de vista dialéctico. Una dialéctica que no reposara sobre el suelo de una experiencia no del todo mediatizable no sería una dialéctica».

va consigo la referencia intrínseca al ser, porque ya el existir es un modo de ser. El yo humano es un existente que se interroga sobre el ser, que plantea la cuestión sobre el ser; hay una indudable «necesidad ontológica» en el dinamismo de nuestro existir y nuestro pensamiento. «Yo pienso, luego el ser es, porque mi pensamiento exige el ser; no lo envuelve analíticamente, pero se refiere a él.» En el fondo se ha de admitir que «el pensamiento se ordena al ser como el ojo a la luz». Por lo que «un conocimiento oscuro del ser en general va implicado en todo conocimiento particular»; sin embargo, no se trata «de una manera de ser vaciado de sus caracteres individuales, pues el conocimiento se dirige a la cosa y no a la idea de la cosa», e implica, por tanto, que «estamos religados al ser» [14].

Podemos así decir que la filosofía existencial concreta es una filosofía de la experiencia, que, trascendiendo lo fenomenológico puro, se sumerge en su raíz ontológica. «El ser bloquea al yo», es una llamada al yo desde dentro del yo mismo; y esto no porque el yo contenga al ser, sino porque sostiene al ser. «Estamos comprometidos en el ser, no depende de nosotros salir de él; más simplemente, *somos*; todo está en saber cómo situarnos en relación a la realidad plenaria» [15]. La filosofía existencial se abre así a la investigación sobre «la estructura metafísica de un ser capaz de recogimiento, por donde se progresará mucho hacia una *ontología concreta*» [16].

Pero esta ontología nueva aguarda su desarrollo en ensayos posteriores. En este breve trabajo aborda Marcel sólo «el análisis fenomenológico del tener, que puede constituir una introducción útil a un análisis renovado del ser. Por análisis fenomenológico yo entenderé el análisis de un contenido concreto del pensamiento, por oposición a un análisis psicológico referido a *estados*». El pensamiento existencial de Marcel quiere seguir también el método fenomenológico o de análisis directo o inmediato de las vivencias de la conciencia en cuanto refleja los fenómenos y hechos de la existencia concreta; pero su uso de la fenomenología es independiente y más bien general; es proceso hacia una elucidación lo más directa posible, pero «guardándose de recurrir a la terminología tan a menudo intraducible de los fenomenólogos alemanes». Su reflexión se vuelve a la categoría del tener, a la que han prestado tan poca atención los

[14] *Être et avoir* p.36, 51-52.
[15] Ibid., p.47.
[16] Ibid., p.164. Sobre la exigencia ontológica, de nuevo p.163.

filósofos, signo cierto de que se trata de una noción ambigua y oscura, casi inelucidable [17].

El *tener*, o haber, es una noción «irreductible», distinta del ser y que implica repercusiones metafísicas. La forma más obvia es el tener posesivo: yo tengo las cosas exteriores, los objetos de mi pertenencia. En todo tener-posesión hay siempre algo relacionado con el sujeto como centro de inherencia. Hay otros modos de tener qeu implican cierta tensión o dialéctica de interioridad: constituyen un «tener para sí», como tener un secreto, tener las propias ideas. Su característica es que pueden exponerse y son «el fundamento de la posibilidad de expresión». Lo que existe como tener es algo *afectando* al sujeto, algo que lo modifica, como los deseos y las angustias. Y el modo más íntimo del tener es el del propio cuerpo. Tal es «el objeto primero, el objeto-tipo con el cual yo me identifico, y, sin embargo, se me escapa... El cuerpo es el tener-tipo» [18].

La reflexión sobre el tener muestra una especie de dialéctica de defección que condiciona al sujeto. Hay una cierta «alienación» e inercia en la posesión de las propias ideas que esclavizan al sujeto y que muestran «la deficiencia ontológica propia de la creatura caída», que sólo puede ser trascendida en el amor y subordinación a una realidad superior. En todo caso, el mundo del tener posesivo señala el orden de lo problemático, del dominio de la técnica que hace referencia a la zona más profunda de lo metaproblemático o del misterio. «El tener tiende, puede decirse, no ya a anihilarse, sino a sublimarse, a transmutarse en ser» [19]. Pero hay en el hombre una tendencia a perder su ser en su tener, el yo en lo mío. Esta tendencia degradante y desintegradora debe ser compensada por la integración del tener en el ser, de suerte que lo mío sea expresión viva de la realidad que yo soy. Esto sólo es posible por obra de la creación y del amor, que, como se ha dicho, incorpora el tener al ser.

Las reflexiones de Marcel sobre esta categoría del tener son vagas y oscuras. Pero han tenido la virtud de sugerir un profundo problema metafísico, ya que apuntan al tema ontológico fundamental de la *participación* en el ser y a la «dialéctica ascendente» hacia el Ser absoluto. Y representan además una denuncia de aquel «espíritu del tener» o actitud posesiva y concupiscente que nuestro filósofo descubre en la raíz del «rechazo ontológico» en tantos aspectos decadentes de la cultura y de la vida contemporáneas.

[17] Ibid., 218.19. 11. *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* p.227, 229.
[18] *Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir* p.237.
[19] Ibid., p.241, 252, 255.

La existencia del mundo y de los otros.—Volviendo de nuevo al tema existencial, Marcel sostiene que el conocimiento de la existencia del mundo y de los otros existentes no se obtiene por la vía de la objetividad, según los esquemas idealistas, sino en la experiencia inmediata y original que es el sentimiento del propio cuerpo. Con ello inaugura una metafísica existencial que trasciende la oposición de sujeto y objeto y limita el pensamiento objetivo a una expresión secundaria y deformadora de la realidad. La teoría es también presentada en los fugaces pensamientos diseminados en el doble *Diario metafísico*.

El punto de partida y fundamento de esta gnoseología es, como se ha dicho, la doctrina de la existencia encarnada con el dato primordial del propio cuerpo. La existencia de los otros y de las cosas nos es dada en la experiencia metafísica de la encarnación. «El punto de vista existencial sobre la realidad no parece ser más que el de una personalidad *encarnada»;* para una inteligencia pura, no condicionada por el cuerpo, no hay alguna posibilidad de considerar las cosas como existentes o no existentes [20]. La existencia ha sido designada como «inespecificable e incaracterizable», porque no es objeto de ningún concepto ni es una nueva determinación derivada de otras anteriores. Pero si no es objeto de alguna representación posible, puede ser constatable como una presencia que se capta en el *sentimiento* del propio cuerpo. Y, del mismo modo, las cosas existentes pueden ser captadas mediante ese sentimiento «no objetivable», en «un conocimiento inmediato y de participación» [21].

El fundamento de tal conocimiento estriba en la experiencia sensible del propio cuerpo. Se ha de afirmar «la prioridad absoluta del cuerpo», no sólo como «instrumento» de recepción y traducción de los hechos del sentir y del obrar que me son propios, sino como mediación universal entre mi yo y el mundo. La existencia de las cosas no se ofrece a nosotros como un acontecer fortuito y evanescente de sensaciones indescifrables, sino más bien como un indubitable absolutamente original en el sentimiento de mi cuerpo y de todo lo que le está ligado. «Decir que una cosa existe, no es sólo decir que pertenece al mismo sistema que mi cuerpo (ligado a él por ciertas relaciones racionalmente determinables), es decir que está unida a mí como mi cuerpo.» Mi cuerpo será, pues, «como la condición misteriosa

[20] *Être et avoir* p.9-10. Cf. *Journal Métaphysique* p.261, texto en nota 13.
[21] *Existence et objectivité*, en *Journal Métaph.* p.314-16, 319-20.

de la objetividad en general, de la posición de un mundo de objetos»[22].

Esta presencia orgánico-psíquica de mi cuerpo a mí es, pues, el centro de referencia de la órbita existencial y de esa suerte de campo magnético en el que gravitan todos los existentes[23]. Marcel afirma, por ello, que «toda existencia está construida para mí en la prolongación de la de mi cuerpo», el cual se encuentra, por tanto, «en simpatía de las cosas» y en el centro del universo[24]. De donde la inserción de mi existencia en el mundo se efectúa a través de mi cuerpo, como puente de enlace con las cosas y centro del conocimiento del mundo. Así llega nuestro filósofo a la radical afirmación del primado de lo existencial y a la concepción heideggeriana de *ser en el mundo* a través de su especulación típica de la encarnación[25]. La existencia del mundo adquiere así el carácter de un inmediato existencial, anterior a toda objetivación racional. No es un *demonstrandum,* porque mi cuerpo se me da como «presencia en el mundo».

Y esta misma existencia encarnada establece todo mi ser *en situación,* condicionado por las circunstancias de espacio y tiempo. «La encarnación, situación de un ser que se aparece como ligado a un cuerpo... Situación fundamental que no puede ser en rigor dominada, sometida, analizada»[26]. Mi situación me envuelve totalmente, afecta a cada faceta de mi yo. Mi cuerpo surge como un punto céntrico del mismo envolvente. Lo que implica que yo no soy autónomo, que no estoy limitado a mí mismo, que soy permeable a los demás. Vivir es *estar abierto* a una realidad con la cual entro en una especie de comunicación. Mi presencia en el mundo es por espacialidad, pero es para participar en una relación de *comunicación.*

La existencia de los otros nos es dada también en la experiencia existencial de la encarnación. Lo primero que aparece en esta experiencia es la oposición radical entre la existencia

[22] *Être et avoir* p.11; *Journal Métaph.* p.271. Cf. p.237.

[23] *Du Refus à l'Invocation* p.28.

[24] *Journal Métaph.* p.265: «Toda existencia está construida para mí sobre el tipo y en la prolongación de la de mi cuerpo. Hay entre mí y todo lo que existe una relación (la palabra es impropia) del mismo tipo que la que me une a mi cuerpo, es lo que yo he llamado mediación no instrumental, que viene a completar la mediación instrumental u objetiva. Esto viene a decir que mi cuerpo está en *simpatía con las cosas*...; mostrar, en suma, que yo me adhiero realmente a todo lo que existe: al universo que es el mío y del que mi cuerpo es el centro».

[25] *Du Refus à l'Invocation* p.33. «No se trata de sostener una especie de dependencia del universo respecto de mí: esto sería caer en un subjetivismo agravado. Lo que pongo aquí es ante todo la prioridad de lo existencial sobre lo ideal, pero añadiendo en seguida que lo existencial se refiere ineluctablemente al ser encarnado, es decir, al hecho de *ser en el mundo*».

[26] *Être et avoir* p.11-12. Cf. *Du Refus à l'Invocation* p.33. Mi «situación fundamental» es el modo central de mi existencia y del universo como un hecho contingente.

del otro y cualquier cosa que se me ponga como *objeto*. El objeto es lo despersonalizado, desubjetivado, lo que es independientemente de lo que yo soy. En cambio, el otro personal, el *tú*, se constituye como un complemento de mi personalidad, una prolongación de mis situaciones subjetivas, como aquel con quien mantengo relaciones de intersubjetividad y comunicación. Así se presenta el tú gracias a un modo de presencia que lo introduce en mi existencia. Este modo es específico; no basta la presencia por contigüidad física para que el otro pase a ser tú, pues «hay una presencia que es un modo de ausencia». La experiencia relatada por Marcel de una multitud de seres anónimos viajando juntos en un tren ilustra esto mismo. Todos ellos son desconocidos, intercambian sólo relaciones de exterioridad. Pero ocurre que entre ellos descubro un interlocutor con quien he tenido experiencias comunes, las cuales evocamos juntamente. «Así se crea una unidad en la cual el otro y yo somos *nosotros*, lo que equivale a decir que él cesa de ser *él* para convertirse en *tú;* las palabras «tú también» adquieren aquí un valor esencial. Literalmente, *comunicamos*... El otro a quien yo amo no es, de ningún modo, un tercero para mí; y al mismo tiempo él me descubre a mí mismo, mis defensas exteriores caen al mismo tiempo que los tabiques que me separan del otro» [27].

El modo de presencia que introduce al tú en mi órbita existencial es, pues, por abertura del yo al diálogo en el reconocimiento fraterno del compañero de destino en una comunidad de situaciones, culminando en el amor, y por la capacidad del otro de *responder*. El tú en cuanto tal se define en y por la experiencia de *respuesta*. Esta comunicación apela a una *participación* en la existencia a través de la relación personal.

Mas dicha relación de comunicación y participación es simple índice de la interdependencia entitativa que enlaza mi existencia con la de los otros. El yo está necesariamente ligado a la existencia de los otros y sólo existe en cuanto existen los otros. Marcel escribe: «No solamente tenemos el derecho de afirmar que los otros existen, sino estaría dispuesto a sostener que la existencia no puede ser atribuida más que a los otros en tanto que otros, y que no puedo pensarme a mí mismo como existente sino en tanto que me concibo como no siendo los otros, como otro distinto de ellos. Yo iría hasta decir que es de esencia del otro el existir; no puedo pensarle en tanto que otro sin pensarle como existente» [28].

[27] *Du Refus à l'Invocation* p 49-50.
[28] *Être et avoir* p 150 151

Esta perpectiva es de una auténtica ***comunión ontológica*** en la que el otro es dado a mí como una presencia no objetivable. El tú en cuanto tal es captable en la experiencia inmediata de mi existir concreto, que, así como es experiencia de «ser en el mundo», es también experiencia de comunicar con otros en el mundo. Mientras vivimos nuestra comunicación con el tú, su existencia es un inmediato, justificado no por la vía racional, sino por su misma presencia. La existencia del yo viene entonces determinada por su relación al otro; no sólo es una autorrelación producida en el dominio de la intimidad personal, sino que también se constituye por una heterorrelación. «El yo no existe sino en tanto que se trata a sí mismo como siendo para otro, por relación al otro» [29]. Y, como dirá más tarde, no solamente es *esse,* sino también un *coesse* auténtico, tanto en el plano de la existencia sensible como, sobre todo, en el plano del ser personal. El carácter único e inefabilidad del yo se funda en la co-presencia del tú. Sin la presencia del otro, yo no soy un centro unificado; sería una posibilidad amorfa y no una actualidad. Lo que me hace a mí ser un yo singular es la presencia del tú, sin cuyo influjo no puedo estar presente a mí mismo como un ser único, como conciencia personal.

En los escritos siguientes vuelve Marcel a ocuparse constantemente de esta dimensión de comunión personal, de apertura a la comunicación con los otros, como forma constitutiva de la existencia humana, a través de sus análisis emocionales de la disponibilidad, fidelidad, esperanza y sobre todo del amor, como se dirá.

El misterio ontológico.—Es uno de los temas más originales de la filosofía de Marcel. Lo ha esbozado ya en el segundo *Diario,* figura como núcleo de su ensayo *Posición y aproximaciones concretas del misterio ontológico* y vuelve sobre el mismo en los escritos siguientes, sobre todo en la obra *El misterio del ser,* versión amplificada y más literaria. Tal misterio ontológico es obviamente el misterio del ser, que, como señala al final del ensayo, representa «el reducto central de la metafísica»; la dimensión de lo misterioso no es otra que la del ser. A su investigación iban dirigidas las reflexiones metafísicas anteriores sobre la existencia humana, ya que «existir es participar en el ser», y la afirmación de la existencia plantea de inmediato la cuestión sobre el ser. Las preguntas que de continuo

[29] Ibid., p.151. Cf. *Du Refus à l'Invocation* p.50: «Expresaría esto mismo diciendo que no comunico efectivamente conmigo mismo sino en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que el otro se convierte en tú para mí». Sobre la noción del *co-esse, El misterio ontológico* p.43.

propone Marcel en sus escritos: qué soy yo, si existe el ser, qué es el ser, expresan la implicación del preguntar ontológico en toda analítica existencial, y que, como en Heidegger, la pregunta sobre el ser está incluida en el mismo sujeto que cuestiona sobre su existencia. Toda filosofía existencial lleva inexorablemente a una ontología.

El ensayo *Posición y aproximaciones* fue publicado primero como apéndice del drama *El mundo roto* (1933), y en el prólogo explicaba el autor su estrecha conexión con el drama de la vida moderna representado en la obra. Su protagonista, Christiane, una mujer cuya vida se desliza en un mundo frívolo y vacío, experimenta en ciertos momentos de soledad y recogimiento una imperiosa necesidad de plenitud, de sentido para el mundo en que vive, de intimidad y verdad en sus relaciones, y por ello exclama: «Vivimos, si eso puede llamarse vivir, en un *mundo roto* Sí, roto, como un reloj. El resorte ya no funciona». Así también, insiste Marcel introduciendo el tema, el hombre actual está viviendo en un ambiente de malestar, de tristeza y de pesimismo. Es un hombre «de funciones», está envuelto en un sistema de funciones vitales y sociales, en las que se disgrega la unidad de su vida y plenitud interior. «La vida en un mundo centrado en la idea de función está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación, porque en realidad el mundo está vacío, porque suena a hueco.» Y es que está perdiendo la «exigencia ontológica»; le «falta el sentido ontológico, el sentido del ser, o más exactamente ha perdido la conciencia de poseerlo». Por ello es urgente volver la reflexión sobre esta realidad vital. Pues «plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en tanto totalidad» [30].

La distinción entre el problema y el misterio representa el eje sobre el que gira todo el esfuerzo de Marcel por ahondar en la metafísica del ser. Del misterio ha dado una noción en extremo vaga: «Un misterio es un problema que se entromete entre sus propios datos, que los invade y de este modo se sobrepasa en cuanto simple problema» [31]. Ya antes había dado la

[30] *El misterio ontológico Posición y aproximaciones concretas*, tr. esp. de L. Prosek Prebisch (Tucumán, Universidad Nacional, 1959), p.16-18, 22. Además de *posición* del misterio ontológico, el título señala que todos los intentos de profundizar en el mismo son simples *aproximaciones* hacia una meta inalcanzable. Y serán *concretas* porque todo el esfuerzo de ahondar en el ser se hará en base de la experiencia vital de la existencia individual. Por eso llama después a su existencialismo una «filosofía concreta».

[31] *El misterio ontológico* p.24, 27. En *Être et avoir*, p.169, había puesto en parte esta definición «Vemos, pues, cómo *el problema del ser invade sus propios datos* y se profundiza en el interior mismo del sujeto que lo plantea». Aunque tomada de la teología, la terminología del misterio se adapta a esta metafísica del ser, decía al principio Marcel, y por eso no debe sorprender. Sustituye a lo que en *Journal Mé-*

explicación de esta definición inicial: «Entre un problema y un misterio; un problema es algo que yo encuentro, que hallo entero ante mí, y que por ello mismo puedo dominar y reducir; mientras que un misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido *(engagé)*, y, por lo tanto, sólo es pensable como una esfera en la que la distinción del *en mí y ante mí pierde su significado inicial*. Mientras que un problema auténtico está sometido a una cierta técnica en cuya función se define, un misterio trasciende a toda técnica concebible» [32].

Toda la diferencia esencial está marcada en la distinción de lo que es *en mí y delante de mí*. Lo que caracteriza esencialmente el problema es que está *ante mí*, algo que es *objetivo* y exterior a mí, sometido además a una cierta técnica o un procedimiento razonador mediante nociones conceptuales. La actividad intelectiva, por conceptos abstractos, nos coloca indefectiblemente frente al *objeto*, en una dualidad de sujeto-objeto. Por eso, objetivar es lo mismo que problematizar. No puedo tomarme a mí mismo como objeto por reflexión sin distanciarme de mí, porque la inteligencia no penetra a través de los conceptos en la realidad íntima del sujeto o del ser. El pensamiento objetivo vale para las ciencias; ahí tiene su campo propio el problema. Todo el saber de la ciencia se organiza como un planteo y solución de problemas y no como penetración óntica. La realidad, en su entraña inefable, se escurre a los esquemas conceptuales. Cuando la inteligencia hace del *ser* un objeto, lo problematiza, lo vacía de su ser objetivo y lo coloca frente a sí sin penetrarlo.

El misterio significa, al contrario, lo que es *en mí*, designando el hecho de hallarme *implicado* y como envuelto en él. El sujeto pensante está envuelto en el ser y lo afirma inmediatamente, trascendiendo la oposición de sujeto y objeto. De ahí se sigue que un misterio no pueda ser representado, porque esto equivaldría a objetivarlo. Está situado en una zona profunda de realidad, que Marcel llama lo *metaproblemático* [33]. Sin embargo, no es lo incognoscible, ni tampoco lo insoluble lo que define el misterio. En el campo de lo científico podemos ver que hay muchos problemas todavía no resueltos. Lo incognoscible es «el límite de lo problemático»; pero todos ellos admiten solución con el progreso de la ciencia. La zona de lo misterioso es de otro orden de conocimiento, no objetivante. La actitud

taphysique, p.28-30, había llamado «lo inverificable», aplicado a la realidad ontológica y sobre todo «al Inverificable absoluto» o Dios

[32] *Être et avoir* p.169. Todo el esbozo sobre el problema y el misterio, ibid., p.145-149, 165-169. Véase también *El misterio del ser* lec.10, tr. cit., p.171-175.

[33] *Être et avoir* p.149, 162-164; *El misterio ontológico* p.24.

del espíritu frente al misterio es muy distinta; se llega a él, no por la vía lógica, sino por continuas aproximaciones hasta el *reconocimiento* del mismo mediante ciertas experiencias concretas y un esfuerzo reflexivo, como se dirá. La tarea de la metafísica puede definirse como «una reflexión dirigida hacia un misterio».

La zona del misterio es muy amplia y abarca todo el ámbito de realidades recónditas que la filosofía ha considerado como problemas. Marcel cita, entre otros ejemplos, el problema del mal, las relaciones del cuerpo y el alma, la libertad, etc. Pero no se puede trazar «una línea demarcatoria entre el problema y el misterio, pues un misterio colocado ante la reflexión tiende a degradarse inevitablemente en problema». Así, el mal es un problema cuando se lo considera como un accidente sobrevenido por causas mecánicas, y el observador lo contempla desde el exterior. Pero el mal es un misterio y se lo capta como tal en la medida en que me hace sufrir; estoy implicado en él y no puedo considerarlo objetivamente. La libertad es un misterio, puesto que radica en el fondo del pensamiento que intenta concebirla. Y, de igual modo, la unión del alma con mi cuerpo, que, como se dijo, se resiste a todo pensamiento objetivante y sólo se aprehende por una experiencia inmediata de presencia. El conocimiento y el amor son también misterios, porque no es posible hacer abstracción de que yo soy quien conozco y amo [34].

Todos estos misterios son sólo aspectos de un misterio fundamental, el *misterio del ser*. Es evidente que no es un problema, porque el ser no es un objeto ante mí; yo mismo soy un ser, participo en el ser, de suerte que estoy incluido en la pregunta que planteo. Es imposible separar la pregunta: ¿qué es el ser?, de la pregunta: ¿quién soy yo?, que me pregunto acerca del ser. Esta es incluso la pregunta decisiva, porque solamente en mi participación en el ser, que funda mi ser y me constituye en *yo*, puedo aprehender el ser. Por lo tanto, el ser no es un objeto, ni puede ser representado o demostrado. El ser se experimenta inmediatamente, y se le afirma como el indubitable existente, por «un sentimiento misterioso de presencia y distancia juntas»; afirmación segura que tiene lugar en la libertad [35].

Marcel instituye un procedimiento metódico especial para llegar a la captación de este misterio ontológico, o del «ser como principio de inexhaustividad».

[34] *El misterio ontológico*, tr. cit., p.25-28: *Etre et avoir* p.145.
[35] *El misterio del ser* II lec.2ª, tr. esp. de M. E. VALENTIÉ (Buenos Aires 1964), p.201-204.

El recogimiento (recueillement) es la actitud propia del espíritu para acceder al misterio, junto con la disposición de *humildad,* en que tanto insiste. El término está tomado del lenguaje religioso y ascético, pero Marcel le da un alcance metafísico. «El recogimiento es esencialmente el acto por el cual yo me recupero como unidad.» Recogerse no significa abstracción, sino un retirarse hacia el interior, reentrar en sí mismo imponiendo silencio a los actos intencionales, que permite alcanzar la zona del pensar no objetivante. Es un maravilloso retirarse de la propia vida y «mirarse, en cierto modo, en la unidad inteligible del sujeto y objeto» para alcanzar la aprehensión del ser en su irreductible estructura. El recogimiento es «un principio de recuperación», de redescubrimiento de una zona de intuición sumergida en el flujo del conocer por objetos, que me revela la presencia del ser en el cual yo mismo estoy inmerso [36].

La actitud cognoscitiva del recogimiento tiende, por tanto, a producir una *intuición* y lleva a ella. Marcel admite una especie de intuición del ser, que luego llama «intuición subyacente y ciega», por la que tendría lugar la experiencia inmediata de la presencia del ser. Por lo mismo que es *intuición ciega,* no ilumina la realidad del misterio, pero sí produce la seguridad inmediata de su presencia. No se trata de intuición propiamente tal, sino de una experiencia de plenitud o de la totalidad del ser que se manifiesta en una renovada actitud frente a nuestra vida y al mundo, y que es perceptible en el modo como se refleja en tal actitud [37].

Sobre esta extraña intuición que nada hace ver, sino que sitúa al sujeto en presencia del ser como si lo pudiera ver, se construye la labor del pensamiento que Marcel llama una *reflexión segunda,* o reflexión a la segunda potencia. Es una aproximación «por un movimiento de conversión» que se origina del recogimiento del yo pensante «en la medida en que es capaz de pensarse a sí mismo». Y es «el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico. Mientras que la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se le presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora» de tal unidad disgregada en la dualidad del sujeto y objeto por el pensamiento conceptual. La reflexión segunda «se ejerce sobre los datos de la reflexión primaria para restaurar una especie de unidad con los elementos separados» [38]. Ante la relación dualista del

[36] *Être et avoir* p.164; *El misterio ontológico* p.28-30; *El misterio del ser* I lec.7.ª p.111-116. *Cf. Journal Métaph.* p.281: «El dato fundamental de toda reflexión metafísica es que yo soy un ser no transparente por mí mismo, es decir, a quien su ser aparece como un *misterio*».

[37] *El misterio ontológico* p.30-31, 43; *Être et avoir* p.170-1: «Todo parece pasar aquí como si yo me beneficiara de una intuición que yo poseo sin saber inmediatamente que la poseo; de una intuición que no podría ser, propiamente hablando, para sí misma, pues sólo se capta a través de los modos de experiencia en los cuales tal intuición se refleja y que ilumina por obra de esta reflexión misma. El trabajo metafísico consistiría, por eso, en una reflexión sobre esta reflexión; en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento se extiende hacia la recuperación de una intuición que se pierde, al contrario, de un cierto modo, en la medida en que se ejercita».

[38] *El misterio del ser* I lec.6.ª p.79, 86-87; *El misterio ontológico* p.31. Por eso llamó antes a este pensamiento no discursivo, mezcla de una cierta intuición inicial y de la reflexión que se ejerce sobre ella, una *intuición reflexiva,* en *Être et avoir* p.140-1.

alma y el cuerpo tal como se representaba en Descartes, la reflexión segunda vuelve a restablecer «la indistinción existencial». Es una «reflexión sobre la reflexión», es decir, sobre el pensamiento discursivo y objetivante propio de la lógica y cuya validez para las ciencias nunca negó Marcel. Como la luz refractada en el espejo de las aguas tranquilas, que no nos trae sino la imagen desvaída de la realidad en sí. Ya había dicho en la primera obra que «el dato fundamental de toda reflexión metafísica es que yo no soy un ser *transparente* para sí mismo, es decir, a quien su ser aparece como un misterio» [39].

Resumiendo, pues, el núcleo mismo de la realidad es, para Marcel, misterio. Es el misterio ontológico que envuelve al ser, el cual es inaccesible a la razón problematizadora. A él se llega en un estado de recogimiento ahondando en las esferas de mi existencia, que es participación en el ser. El misterio ontológico se revela en una «intuición ciega» o seguridad primitiva de la presencia del ser, y sólo por influjo de esta intuición oscura y no objetivable es posible la reflexión segunda o el conocimiento metafísico. El ser se revela, pues, en una experiencia de presencia, que es a la vez participación en el mismo ser. La filosofía es el medio por el que el pensamiento descubre la presencia de esta exigencia ontológica, que nunca se convierte en un objeto, sino que es dada en nuestra experiencia de existir y en las múltiples relaciones intersubjetivas de nuestra propia existencia.

Experiencias existenciales.—Al igual que los otros existencialistas, Marcel ha intentado diversas vías de acceso al ser a través de la descripción fenomenológica de vivencias emocionales de nuestra existencia subjetiva, que en cierto modo constituyen actitudes éticas del sujeto pensante. En efecto, sólo puede llegarse a las profundidades del ser, situado en la zona del misterio inaccesible al pensamiento racional y objetivable, a través de esas aproximaciones de la vida del espíritu que nos descubren la presencia de la realidad íntima del ser. A estas experiencias subjetivas ha dado el valor de categorías ontológicas que encierran la dimensión profunda de nuestra existencia.

El análisis existencial de estas vivencias es vago y fluctuante. Marcel las ha condensado en las tres principales que señala un texto de *Ser y tener*: «Las aproximaciones concretas al misterio ontológico no hay que buscarlas en el registro del pensamiento lógico..., sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como *la fidelidad, la esperanza y el amor*» [40]. Esta enumeración no se presenta como completa, y Marcel alude a otras varias nociones de dimensión existencial.

La disponibilidad es la más saliente de éstas, raíz de la comunicación con los demás y en conexión estrecha con la presencia. «Es un hecho de experiencia irrecusable... que hay ciertos seres que se nos revelan como presentes, es decir, como disponibles, cuando sufrimos, cuando tenemos necesidad de confiarnos a ellos.» El ser disponible «es aquél capaz de estar todo íntegro conmigo cuando lo necesito», para el cual «yo soy una

[39] *Journal Métaphysique* p.281.
[40] *Être et avoir* p.173.

presencia»; y la presencia «envuelve una reciprocidad que sin duda excluye toda relación de sujeto a objeto». Parece ser la actitud propia de «un alma arriagada en el misterio ontológico», pues el alma más disponible es «la más consagrada, la más interiormente dedicada», que se abre enteramente a los demás. Sería como la condición previa de las demás posturas existenciales. Su opuesto es la *indisponibilidad,* el sentimiento de estar encerrado en sí y de indiferencia respecto de los infortunios humanos. «Ser indisponible es estar en cierta manera no sólo ocupado de sí mismo, sino obstruido por sí mismo.» Es una especie de fijación y crispación en sí, «el ser opaco que se opone al ser transparente», y que implica una inquietud persistente que «se confunde en realidad con la angustia de la temporalidad» y hasta con la tendencia del hombre como caminando hacia la muerte. «Las raíces del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad», hasta sumir al hombre en la angustia y «en la ineptitud para la esperanza». Así «en el corazón de la indisponibilidad encontramos siempre una cierta *alienación»* [41].

La fidelidad ocupa un puesto importante en el análisis existencial de Marcel. Habla del «ser como el lugar de la fidelidad», la cual sería «el centro de su desenvolvimiento metafísico reciente. El dato fundamental es aquí el hecho de que yo puedo tomar posición frente a la vida considerada globalmente, que puedo rehusarla, puedo desesperar» [42].

La fidelidad supone un «compromiso» *(engagement)* y está fundado en él, ya que yo no puedo ser fiel sino a mi propio compromiso. Pero hay que distinguir «una jerarquía de compromisos». Existen compromisos condicionales que yo no puedo «incondicionalizar», pues ello es presunción ilegítima: son los compromisos políticos a ciertas opiniones literarias y artísticas. La fidelidad en que se compromete el hombre no ha de ser tampoco a un porvenir cambiante, «sino a un ser que yo no veo la posibilidad de distinguirlo de mí». La fidelidad al ser implica una relación de *trascendencia.* El acto de comprometerse es incomprensible mientras se identifica el yo con la serie de estados de conciencia sino que es el reconocimiento, concreto y vivido, «de un cierto permanente ontológico», de una persona que no se reduce a los fenómenos cambiantes de su vida psicológica. Mediante la fidelidad trasciendo mi devenir y alcanzo mi ser [43].

La fidelidad es «el reconocimiento activo de un cierto permanente.. Se refiere siempre a una presencia o a una cosa que puede y debe mantenerse ante nosotros como presencia», pero que puede también olvidarse y desconocerse. Por eso «no tiene nada de conformismo inerte, ya que ella implica una lucha activa contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior». De una manera sucinta declara que «fidelidad es la activa perpetuación de la presencia». En este sentido habla Marcel de una *«fidelidad creadora,* porque es ontológica en su

[41] *El misterio ontológico* p.44-47; *Du Refus à l'Invocation,* art. *Appartenance et disponibilité* Cf. *Être et avoir* p.99: «La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta», mientras que la indisponibilidad «corresponde a lo que constituye lo más radicalmente la creatura como tal», implicando siempre el amor de sí en tanto que disponible y una cierta alienación (p.100-101).

[42] *Être et avoir* p.137.

[43] Ibid., p.58-79.

principio, pues prolonga una presencia que corresponde a una cierta toma del ser sobre nosotros», ahondando esta presencia en el seno de nuestra duración. Otra fórmula definitoria presenta la fidelidad «como reconocimiento de una permanencia ontológica, de una permanencia que dura e implica la historia»[44].

Se trata en tan oscuros análisis de explicar cómo me afirmo yo a mí mismo como trascendencia en relación con mis estados individuales y a la vez cómo no soy idéntico a ellos, es decir, cómo resisto a mi disolución en una corriente de instantes que pasan. Ello ocurre sólo asumiendo los instantes en una unidad que es creada a través de ellos, en una unidad inacabada que necesita continuamente recrearse a sí misma como unidad. Aceptando las circunstancias contigentes como un don de un ser trascendente, puedo verlas como algo que no es absurdo. Las reconozco como mías en la medida en que las reconozco como participantes en una vocación a la que soy llamado. La doctrina recuerda la apasionada afirmación de Kierkegaard de que ser un yo es existir ante Dios. Y en ella va implícito el reconocimiento de la *libertad*. Un ser que se compromete es libre y se sabe libre. Y esta libertad incluye un riesgo ontológico, el de una negación interna; pertenece a mi libertad poder no ser lo que soy, poderme traicionar. *La traición* es, dice Marcel, lo opuesto a la fidelidad. Sólo manteniendo la unidad y la permanencia de mi ser en el seno de la dispersión y el movimiento de la vida, asumiendo mi pasado, afrontando el presente y forjando el porvenir por una especie de creación continua, vive el hombre en la fidelidad.

La esperanza ha sido analizada con un relieve especial por Marcel, quien la ha colocado en un puesto de honor dentro de su filosofía existencial. De ella se habla aparte por el lugar privilegiado que en su concepción ha obtenido.

El amor, o caridad, representa la culminación de este triple dinamismo de la vida existencial. Marcel la ha llamado, como se ha dicho, «el dato ontológico esencial», dándole, como a las categorías anteriores, una significación o dimensión ontológica aparte de su especificación teológica. En este mismo plano filosófico afirma también «la indisolubilidad de la esperanza, la fe y la caridad». Pero raramente usa el término caridad, sino simplemente de amor. Y de su fenomenología se ha expresado en textos más dispersos, que, no obstante, indican su singular valoración.

El amor está sin duda en el centro de la comunicación intersubjetiva o entre las personas, pues la experiencia del amor es la que descubre la presencia del tú amado. Para Marcel, toda experiencia que se abre a otro puede ser llamada amor, y cabe decir, por ello, no sólo que la comunión interpersonal se funda en el amor, sino que toda comunión es relación de amor, según esta afirmación explícita: «Pero no podemos dejar de ver que la intersubjetividad—que cada vez aparece más claramente como el eje de la ontología concreta—no es otra cosa, en última instancia, que la *caridad* misma»[45].

[44] Ibid., p.138; *El misterio ontológico* p.40-42. Cf. *Du Refus à l'Invocation* p.199-204.
[45] *El misterio del ser* II lec.10.ª p.306.

El amor, en consecuencia, no puede reducirse a los límites de la afectividad psicológica, como un estado del alma, sino que pertenece al misterio del ser; el amor se dirige al ser del amado, pues «la realidad del ser amado es esencial al amor». De ahí la imposibilidad de caracterizarlo o comprenderlo objetivamente; su comprensión se sustrae a la dualidad de sujeto y objeto, trascendiendo todo pensamiento conceptual. La intimidad del amor es un modo primario de ser, una experiencia original que no puede reducirse a ninguna otra. El amor mismo no se refiere a la imagen objetiva del otro ni le alcanza en sus predicados objetivables, sino que se dirige a la individualidad del tú o persona que yo amo, como una totalidad incaracterizable, irreductible a todo detalle. «Esta realidad del amado no puede ser mantenida sino porque está puesta por el amor como trascendente a toda explicación, a toda reducción» [46]. La afirmación del otro sólo es posible por el acto mismo de comunicación, comprendida como un modo de participación íntima e inmediata. Este modo de participación no es más que el amor que se abre a «la presencia» de los otros, la cual nos es revelada con la misma evidencia inmediata que la de nosotros a nosotros mismos. Ninguna experiencia del otro como tú o persona puede fundarse o reconocerse sino en la relación del amor [47].

Marcel sostiene incluso que el amor es creador de la personalidad del tú y del yo. No hay una «naturaleza» que fuera el sujeto sustancial del amor y del cual éste sería simple manifestación. Yo soy en tanto que amo a los otros y soy a la vez amado, en tanto que los otros son para mí y yo para los otros [48]. El amor es, de este modo, en su sentido ontológico más profundo, una «reciprocidad creadora», la facultad de responder, por la creación, a una llamada que es un don. Se toca aquí al fondo de nuestra estructura ontológica. El ser es, más que relación, co-presencia creadora del yo y del tú, que actúa en el don recíproco del amante y del amado. Se vuelve a la noción fundamental de su ontología de que el *esse* es *co-esse*.

El amor, incluso el amor a una creatura cuando es incondicional, lleva en sí una orientación hacia la trascendencia, porque el amor «dirige hacia el infinito». No sólo el amor perfecto, sino todo amor en cuanto es amor, es atraído por la ilimitable presencia del Tú absoluto, pues cuanto más amo realmente a la creatura, más me vuelvo hacia la presencia divina que el amor revela. Es la dimensión de *trascendencia* que Marcel encuentra en estos actos o experiencias concretas de la existencia—y de una manera más excelente en el amor—por los cuales su pensamiento metafísico se eleva hacia Dios, como diremos.

Filosofía de la esperanza.—Es uno de los temas que más resonancia han obtenido dentro de la concepción existencial de Marcel: sus intuiciones, sus reflexiones sobre la espe-

[46] *Journal Métaphysique* p.63. Cf. p.65, 135, 157, 217-18, 226-28, 294, etc

[47] *Être et avoir* p.150-55; *Du Refus à l'Invocation* p.99.

[48] *Homo viator* p.24: «Yo me afirmo como persona en la medida en que yo creo realmente en la existencia de los otros y en que esta creencia tiende a informar mi conducta».

ranza. Con ellas se sitúa nuestro filósofo como pionero e inspirador principal de la profusa corriente que se ha desarrollado en el pensamiento moderno en torno a este tema, anterior a la obra de E. Bloch y otros autores de diverso signo. El primer esbozo lo propone en el curso del segundo *Diario* (1930), vuelve a una mayor explanación del mismo en *Posición y aproximaciones* y de manera más difusa lo desarrolla en el ensayo-conferencia *Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, que, junto con otros trabajos, publicó bajo el título general *Homo viator* (1944)[49]. Este título se refiere al tema principal de la esperanza; por ella obtiene el hombre su condición propia de *itinerante*, de *viajero* en este mundo, según las primeras palabras del prólogo: «Si el hombre no conserva vivo el sentido de su condición viajera, tal vez no puede instaurarse un orden terrestre estable»[50].

La comprensión de tal situación fundamental del hombre como itinerante en esta vida compete sobre todo a la esperanza. La teología cristiana siempre ha calificado al hombre como peregrino, viajero en este mundo. Pero Marcel traspone esta noción a la misma visión filosófica de la existencia humana. Y la esperanza es ese principio misterioso que sitúa al hombre en el ámbito de la trascendencia, que le pone en marcha hacia la meta que asegura la plena realización de su ser.

Marcel presenta su teorización de la esperanza en viva contraposición a la *desesperación* a que han llevado el sentido de la vida humana los existencialismos radicales de Heidegger y Sastre, con su concepción de lo trágico y absurdo de nuestra existencia. Su intención notoria es desarrollar una ontología de la esperanza frente a esas ontologías de la angustia y la desesperación. Sus análisis—que, como de costumbre, nada tienen de sistemático, sino de ideas y sugestiones dispersas—proceden desde una *fenomenología* descriptiva a las implicaciones metafísicas de la esperanza. En la experiencia concreta encontramos mil formas de esperar respecto de objetos particulares, frente a los riesgos de todo género que nos acechan. Pero la esperanza no tiene por contrario el *temor*, cuyo correlato opuesto es el *deseo* de esos bienes particulares. La esperanza se señala por un

[49] *Etre et avoir* p.106-117, 134-6; *El misterio ontológico. Posición y aproximaciones*, tr. cit., p.33-38; *Homo viator. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, tr. esp. (Buenos Aires 1954), p.33-74. La traducción omite el título primero de *Homo viator*.

[50] *Homo viator*, tr. cit., p.7. Añade: «Nada podría parecer más irracional a primera vista que unir la existencia de un orden terrestre estable a la conciencia de una posición calificada de itinerante, es decir, a la situación fundamental de viajero».

nisus o impulso que le es propio, como reacción contra las amenazas interiores y exteriores, contra la inseguridad de la vida. No se opone, por tanto, al miedo, que es siempre un modo particular de sufrimiento; ni al deseo, que mira siempre a un modo particular de satisfacción. Se sitúa más bien por encima del plano del deseo y del miedo, donde Spinoza habría querido confinar la oposición estoica del *nec spe nec metu.*

La esperanza se opone primero a la *inesperanza,* o angustia indeterminada de sentirse entregado al tiempo; la cual, «por respecto a un objeto determinado, se cambia inevitablemente en *desesperación».* Y la desesperación más propia es «el acto por el cual uno desespera de la realidad en su conjunto». La esperanza surge ante la tentación continua de desesperar. «En la base de la esperanza hay la conciencia de una situación que nos invita a desesperar (enfermedad, perdición, etc.). Esperar es dar crédito a la realidad, afirmar que hay en ella algo con que triunfar de este peligro», por lo que tiene el carácter básico de *prueba.* Tal es la función de la esperanza en nuestra vida, como una tendencia íntima por la que aceptamos los obstáculos o pruebas, no para rendirnos a ellos, sino para hacer de los mismos un medio de mejorar nuestro ser y construir nuestra personalidad. Es la fuerza interior que impulsa al hombre a la afirmación de la vida y del triunfo en medio de las mayores dificultades, aprovechando justamente aquellas mismas condiciones que deberían conducirle a la ruina y a la desesperación. Para ello no se sirve de los medios técnicos y del poder de la ciencia. «Lo propio de la esperanza es tal vez no utilizar directamente una técnica; la esperanza es propia de los *seres desarmados;* es el arma de los desarmados, o más exactamente lo contrario de un arma; es ahí donde reside su misteriosa eficacia» [51].

Es por lo que Marcel combate con acritud el progreso técnico y su ineficacia para obtener el dominio del espíritu. La era de la técnica, «el optimismo del progreso técnico», conduce a la era de la desesperación. El hombre de la técnica se revela incapaz de salvarse a sí mismo. La esperanza auténtica, en cambio, es la que no depende de nosotros mismos, sino que se apoya en la *humildad,* que es el resorte íntimo de su fuerza, y rechaza el *orgullo,* que trata de encontrar la fuerza sólo en sí, separando al orgulloso «de una cierta comunión con los seres» [52].

[51] *Être et avoir* p.108, 110.

[52] *El misterio ontológico* p.35-38. Cf. p.37: «Hay que responder que, metafísicamente hablando, la única esperanza auténtica es la que va a lo que no depende de nosotros, aquella cuyo resorte es *la humildad, no el orgullo*»

Junto a la humildad, que otorga al hombre la disponibilidad para abrirse a una fuente que está más allá del mundo visible, señala Marcel como otro rasgo característico del esperanzado, la *paciencia,* en cuya virtud se resiste a la duración del tiempo y se obtiene confianza y valor en las pruebas [53].

Otros numerosos rasgos aparecen en la analítica marceliana de la esperanza. Entre ellos se subrayan su incalculabilidad respecto del futuro esperado, así como su independencia con relación a nuestras posibilidades. La esperanza es una *anticipación* del futuro y se presenta «como abierta a través del tiempo», mientras la desesperación es «la conciencia del tiempo cerrado o en prisión»; de ahí el *carácter profético* de la misma, pues sin poder decir que ve lo que vendrá, «afirma como si lo viera», como si tuviera una visión velada de lo venidero. Por eso es «como una memoria del futuro». No tiene su fundamento en «las razones de esperar» suficientes, sino que se afirma en su seguridad negándose a calcular las posibilidades y triunfando de todas las decepciones sucesivas [54]. La esperanza implica un «salto» sobre el tiempo, un impulso hacia la trascendencia.

Con ello ya parece el verdadero *alcance y sentido metafísico* de la esperanza. Se trata entonces de la esperanza genuina, la que trasciende los objetos particulares, los cuales pueden ser trascendidos uno a uno cuando el alma se ampara en una confianza ilimitada que excluye el fracaso. Esperar de este modo es hacer confianza ilimitada a la realidad. Surge entonces la esperanza como «una respuesta al ser», que responde a la creatividad de nuestra existencia. Porque la vida esperanzada es siempre vida creadora. La expresión *espero que*... es sólo una tentativa y una parcial formulación de una llamada absoluta subyacente. En el fondo, la frase *yo espero que*... se ha metamorfoseado para revelar el sencillo y absoluto «yo espero...» que se ocultaba siempre bajo él [55]. Esta esperanza así concebida, «como el resorte secreto del hombre itinerante», se confunde en cierto modo con la vida misma. De ahí la famosa fórmula marceliana: «el alma no es más que por la esperanza; la esperanza es tal vez la estofa misma de que nuestra alma está hecha» [56]. Puede, por tanto, señalarse como perteneciente a *la estructura ontológica de la existencia humana,* que responde a la exigencia ontológica de la misma.

Por lo mismo, dicha esperanza auténtica se confunde también con la *exigencia de trascendencia* y es «otro nombre de

[53] *Homo viator* p.43-46.
[54] Ibid., p.59, 70-72.
[55] Ibid., p.37, 50, 61; *El misterio del ser* II lec.9.ª p.300.
[56] *Être et avoir* p.117; *El misterio del ser* p.300.

ella». Marcel la llama *«la esperanza absoluta,* inseparable de una fe también absoluta y que trasciende toda condicionalidad... Ella se presenta como respuesta de la creatura al ser infinito, al cual tiene conciencia de deber todo lo que es... Desde el momento en que me abismo ante el Tú absoluto que me ha hecho salir de la nada, parece que ya por siempre me prohíbo esperar» [57]. Por esta esperanza, el hombre descubre, pues, la presencia del «Tú absoluto» con el cual su existencia adopta una relación de comunión. «La esperanza está ligada siempre a una *comunión,* por interior que ésta pueda ser... No se puede abrir el proceso de la esperanza sin instituir al mismo tiempo el del amor» [58]. Tal es «la esperanza arquetipo, que es la esperanza de *salvación»,* no en el sentido bergsoniano que entiende la salud como la libertad pura, sino «de la libertad ordenada a la salvación según la metafísica de esencia cristiana». La esperanza entonces «no sólo es una protestación dictada por el amor, sino una suerte de apelación, de recurso perdido a un aliado que es el amor mismo» [59].

Por eso concluye Marcel que la expresión más adecuada y más elaborada del acto de esperar es: «espero en ti para nosotros». El «en ti» se refiere al Tú absoluto, que es en cierto modo «el garante de esa unidad que me liga a mí mismo, o bien el uno al otro, o los unos a los otros. Más que garante que asegurara o confirmara desde fuera una unidad ya constituida: el cimiento mismo que la fundamenta. Si es así, desesperar de mí o desesperar de los otros es esencialmente desesperar de Ti... Ese Tú en quien debo esperar, pero respecto al cual conservo siempre la posibilidad efectiva de renegarlo», en virtud del trágico poder de mi libertad. «Podemos renegar de la esperanza, como podemos renegar y degradar nuestro amor» [60].

Tal es la figura que Marcel propone, con estos y otros numerosos rasgos de gran riqueza fenomenológica, de una esperanza existencial que ya no es una simple «disposición subjetiva», un mero sentimiento psicológico, sino la expresión de una radical *estructura metafísica;* no pertenece al orden del sentir, sino al orden del *ser,* como «signo ontológico que trasciende toda condicionalidad». Está situada «en una zona de inexpugnable seguridad metafísica», que resiste a todas las decepciones

[57] *Homo viator* p.52. Cf. *Être et avoir* p.109: «La esperanza envuelve una afirmación de la eternidad». P.116: «Es una voluntad cuyo punto de aplicación está situado al *infinito*».

[58] *Homo viator* p.66. Cf. p.9: «No hay esperanza sino al nivel de *nosotros,* o digamos, si se quiere, del *agapé* y de ningún modo al nivel de un yo solitario que se hipnotiza con sus fines individuales».

[59] *Être et avoir* p.115-116.

[60] *Homo viator* p.66-67, 68.

y crisis, a la tendencia corrosiva de la angustia y desesperación. Por eso es privilegio de pocos, pues los hombres viven en su inmensa mayoría «envueltos en las inextricables redes del tener». Sólo «los seres liberados de las trabas de la posesión en todas sus formas están en condiciones de conocer *la divina ligereza de la vida en esperanza*»[61].

En esta perspectiva presenta Marcel la dinámica de la esperanza existencial, verdadero contrapunto y sustitución a la respuesta de angustia, absurdo y desesperación dada por Heidegger y Sartre al problema de la existencia. Con ella tiene el mérito de haber sido el iniciador de esa interpretación optimista y trascendente de la esperanza, y por ella del sentido de la vida, en que ha sido imitado por otros filósofos cristianos o al menos espiritualistas, como LE SENNE, BOLLNOW, BREDNOW, PFLÜGGE y, entre nosotros, ZUBIRI, J. MARÍAS y LAÍN ENTRALGO.

Ser, libertad y valor.—Marcel ha tocado, en su habitual estilo de reflexiones dispersas, otros diversos temas culturales, artísticos, sociales y metafísicos, que convergen en torno a su filosofía existencial y que aquí no es posible tocar.

En particular ha completado su ontología o metafísica del ser con elucidaciones aisladas sobre la libertad y el valor. *La libertad* es concebida en una dimensión existencial y como identificada con el ser actual del sujeto personal en cuanto a su acción creadora, noción que se acerca a la de libertad como proyecto de existir de los otros existencialistas. Esta libertad profunda, que entra en la zona del misterio, no ha de confundirse con la «libertad de elección», simple manifestación superficial de aquélla. La libertad de elección es la acción en la que el ser como plenitud se revela y bajo la cual subyace dicha libertad real. Cuanto mayor es la interioridad y profundización del acto, mayor es su grado de libertad, de tal modo que ser un yo equivale a ser libre, pues la libertad es constitutivo de mi existencia.

De otra parte, también *los valores* son reconocidos como pertene-

[61] Ibid., p.52, 67. Cf. *El misterio ontológico* p.47. Marcel ha insistido reiteradamente en que la esperanza es una superación de la muerte y de la tentación del suicidio, así como del pesimismo a que incita la estructura del mundo actual. Cf. *El misterio ontológico* p.32-33. «No basta decir que vivimos en un mundo en que la traición es posible en todo momento...; parece que la estructura misma de nuestro mundo nos la recomienda, si es que no nos la impone, esta traición. El espectáculo de muerte que este mundo nos propone puede ser mirado como una incitación perpetua a la renuncia, a la deserción absoluta. También podría decirse que la posibilidad permanente del suicidio es el punto quizá esencial en que se centra todo pensamiento metafísico auténtico».

La descripción final, dada como definición, subraya la dimensión existencial de la esperanza, *Homo viator* p.74: «La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma bastante íntimamente comprometida en una *experiencia de comunión* para cumplir el acto trascendente a la oposición de la voluntad y el conocimiento por el cual ella afirma la perennidad viviente, de la cual esa experiencia ofrece la prenda y las primicias».

Sobre los autores a continuación citados y todo el conjunto de corrientes históricas en torno a la doctrina de la esperanza, informa la amplia obra de P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid 1957).

cientes al ser y en su validez de eternidad. Los valores, para Marcel, no son algo distinto del ser, de tal suerte que el dominio del ser es el dominio del valor. Si el ser es plenitud, los valores son los heraldos del ser, lo que podemos vislumbrar del ser como sus destellos, «como los colores del arco iris que surgen de un prisma cuando la luz pasa a través de él». Sólo que los valores apelan a la creatividad del existente y a su trascendencia espiritual. No han de concebirse los valores como esencias objetivas o entidades abstractas que el sujeto encuentra fuera de sí. Están realmente en mí, en la medida en que yo tengo que crearme a mí mismo. Y la experiencia del valor no es aparte de la experiencia del ser. El que experimenta la llamada a la verdad o a la justicia experimenta una realidad a la que no puede oponerse. Rehusar estos valores es rechazar la plenitud del ser a la que se me invita, negarse a sí mismo como tal plenitud, y traicionar la comunión humana. De ahí la importancia suprema de los valores para el obrar ético, pues los valores morales se nos imponen sin duda como se nos imponen las llamadas.

Ser, libertad y valor, tal es el triunvirato final que nos alcanza la plena entrada en la ontología de Marcel, según dijo en uno de sus escritos inéditos. Y la noción que los abraza es la de la trascendencia creadora del espíritu, porque el ser es espíritu y espíritu es comunión creadora.

De la existencia al Ser trascendente.—La culminación del existencialismo de Marcel se encuentra en el reconocimiento del Ser trascendente y divino, meta a la que abocan todos sus análisis existenciales. Marcel se ha declarado teísta desde el comienzo de su filosofar, y su método de reflexión metafísica le ha llevado de continuo a trascender desde la existencia encarnada del yo a la afirmación del Tú absoluto.

Ante todo, la misma «exigencia ontológica», clave de su pensamiento, implica la conexión estrecha del ser con la trascendencia a través de la noción tan repetida de la *participación*. Porque la existencia significa participación en el ser. La existencia del yo no expresa una conciencia inmanente y solipsista; no es el «yo pienso» cartesiano, sino el «yo soy», abierto a la comunión con el ser de los otros y, en definitiva, al Ser en su plenitud. El Ser se descubre como Presencia inmediata, como «ser presente» en el yo y en los otros tú, cuya comunión está cimentada en el Tú absoluto.

El mismo pensamiento «no es de ningún modo relación consigo mismo, sino, al contrario, por esencia *self*-trascendencia... El pensamiento está vuelto hacia el Otro, es apetencia del Otro; toda la cuestión es saber si este Otro es el Ser» [63]. Y la noción central de comunión entre el yo y los otros, que ha sido entendida como existencia en una relación de común coexistir o *co-esse,* lleva asimismo a la afirmación del Ser absoluto, pues no hay «co-presencia» sino a la luz de una «Presencia absoluta». Vivimos así sumergidos en un océano de existencias en universal solidaridad. Nuestro conocimiento irrumpe hacia la superficie de la conciencia desde un subsuelo constituido por el ser que, dentro

[63] *Être et avoir* p.40.

de nosotros, en torno de nosotros y trascendiéndonos a nosotros, se afirma a sí mismo. Es el ser que, en el estadio profundo de lo metaproblemático, no es objeto opuesto al sujeto, sino presencia pura y efectiva, presencia absoluta. Desde múltiples aspectos, pues, una experiencia metafísica del ser de nuestra existencia remite al Ser divino como trascendente y descubre su presencia: en la participación de la existencia en el ser, que apela a su fundamento; en las relaciones de comunión del yo con los otros, referidas al Tú absoluto y cimentadas en él; en la misma nativa tendencia de nuestro pensamiento al ser. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del Ser y comprensión del mismo se hacen posibles; la vinculación *al* Ser se descubre por medio de la vinculación a *un* ser.

Pero la reflexión de Marcel se vuelve más a las relaciones personales en fuerza de su método existencial. Nuestro filósofo ha acentuado aún más el *personalismo* de las relaciones «yo-tú» no objetivas, sino creadoras de la personalidad del tú y del yo, en la línea iniciada por Martín Buber. Estas relaciones del yo no se agotan en el descubrimiento de los otros tú personales y comunión con ellos, sino que culminan en el descubrimiento y presencia del Tú absoluto. Tal dialéctica de la intersubjetividad se verifica principalmente, como se ha dicho, a través de los actos de *fidelidad, esperanza y amor* (pues la concepción metafísica de Marcel se mueve en el mero actualismo, que rechaza toda «naturaleza» o cosa). En la fidelidad se tiene la experiencia inicial de que, a través del «compromiso» o entrega, se llega a la «comunión» con los otros. Y en la fidelidad a los tú particulares se experimenta la llamada a la fidelidad al ser, que, en definitiva, es la fidelidad a Dios. Incluso, observa Marcel, no se trata de ascender de la comprensión de las fidelidades individuales a una fidelidad absoluta, sino de cómo «partiendo de la fidelidad absoluta, que podemos llamar sencillamente *fe*, se hacen posibles las demás fidelidades, cómo en ella sola encuentran lo que las garantiza»[43].

Todavía más claramente, la esperanza anuncia su relación con la trascendencia. Su fenomenología manifiesta de inmediato sus raíces transfenomenológicas, la llamada subyacente al Ser trascendente. La esperanza, «en indisoluble conexión con la caridad», tiende «a cargarse de una incondicionalidad que es el signo mismo de la presencia. Esta presencia se encarna en el «nosotros» para el cual «yo espero en Ti», es decir, en una comunión cuya indestructibilidad proclamo»[44]. Fe, esperanza y *caridad* se reúnen, pues, en lazo indisiluble para cumplir el acto de la trascendencia, que es la apertura al Infinito, la presencia de Dios. En su primer *Diario*, Marcel reservaba la fe para el acto religioso y cristiano de creer en Dios, de la afirmación indubitable del Tú absoluto, en un plano distinto de la metafísica. Pero en el curso de sus reflexiones, la fidelidad—una fidelidad absoluta—es sustituida por la fe, que refuerza a la esperanza, en esa experiencia existencial que «experimenta la presencia de Dios». El ateísmo se trueca entonces en un *antiteísmo*, en la

[43] *Du Refus à l'Invocation* p.218.
[44] *Homo viator* p.73.

voluntad y deseo de que Dios no exista. Es—como el suicidio—la expresión «de la negación espiritual de sí, de una afirmación de sí impía y demoníaca que equivale a un rechazo radical del Ser» y conduce al absurdo [65].

¿Es entonces la estructura ontológica de nuestra existencia la misma estructura de la vida cristiana que se condensa en el vivir de las tres virtudes teologales? Marcel habla de una «convergencia del hombre metafísico y religioso». Pero rechaza que su filosofía existencial sea una teología, sosteniendo la distinción entre la vida natural y la vida sobrenatural de la gracia. No obstante, de hecho mantiene esa estrecha convergencia, de tal modo que la experiencia existencial aparece como una disposición precristiana. La explicación de ello está en que la vida sobrenatural «debe encontrar puntos de inserción en la vida natural». Los datos esenciales del hecho cristiano sirven de luz y como de «principio fecundante» para la reflexión existencial, como él mismo lo ha experimentado en el largo período anterior a su conversión [66].

Es, sin embargo, patente en el pensamiento de Marcel una cierta confusión e indebida mezcla de lo filosófico y teológico, del filósofo y del pensador cristiano, pues con gran insistencia habla de la fe como un don de la gracia, y las referencias a los datos de la revelación, a los misterios cristianos y la vida sobrenatural en la fe y caridad son frecuentes.

El error más saliente en esta filosofía marceliana de la trascendencia consiste, no obstante, en su *agnosticismo* respecto de la naturaleza de Dios y sus atributos. Dios es afirmado en la experiencia existencial y a través de la fe y esperanza, sin duda con una seguridad indubitable que resiste a todas las falacias del racionalismo. Pero simplemente como Presencia, como un Tú absoluto o el Inverificable absoluto, inaccesible a toda representación conceptual. Reiteradamente rechaza Marcel las pruebas de la existencia de Dios de la teodicea racional, pues «la teodicea es ateísmo». El Dios abstracto de la filosofía racional no es el Dios viviente que la experiencia existencial descubre como presencia inmediata e inobjetivable. Nada podemos saber, por tanto, de El, que permanece como el misterio ontológico y sólo es afirmado en la vivencia subjetiva de la comunión en el ser y en la paradoja de la fe.

Valoración.—Gabriel Marcel es un pensador profundo y se reconoce en su pensamiento una de las formas originales de la corriente existencialista. No lo ha elaborado como un sistema, pues manifiesta su repulsa de todo sistema filosófico y hasta su incapacidad de construirlo.

[65] *El misterio del ser* II lec.10.ª p.308-312.

[66] *El misterio ontológico* p.49: «Sólo que la existencia del dato cristiano... favorece en nosotros la eclosión de ciertos pensamientos a los que de hecho no habríamos llegado quizá sin ella. Esta fecundación puede cumplirse en lo que yo llamaría zonas pericristianas, y personalmente encuentro la prueba de ello en el hecho de que se produjo en mí *unos veinte años antes de que yo tuviera la más lejana idea de convertirme al catolicismo*... De modo alguno esto (la vida sobrenatural) significa que sea la eflorescencia de la vida natural. Todo lo contrario. Me parece que, si se profundiza la noción de *naturaleza creada*, fundamental para un cristiano, nos vemos llevados a reconocer, en el fondo de la naturaleza y de la razón que le está ordenada, un principio de radical inadecuación a sí misma que es como la ansiosa participación de un orden diferente».

Pero el conjunto de sus ideas constituye un todo coherente que se inserta dentro del existencialismo. Ha partido de similares supuestos que los otros existencialistas, es decir, de la experiencia fenomenológica de la existencia humana, como una experiencia prerracional y anterior a la dicotomía de sujeto y objeto para descubrir las implicaciones metafísicas de tales experiencias vividas, es decir, la apertura al ser y de ahí a la Trascendencia.

Su mérito y grandeza singular estriba en haber profundizado y penetrado más en las virtualidades de esa experiencia existencial, hasta llegar a resultados de signo contrario a los del existencialismo cerrado y ateo. La experiencia de la angustia ha abierto paso a la esperanza; detrás del velo de la nada ha aparecido el Ser, y la libertad se ha encontrado con Dios. La experiencia fundamental de nuestra existencia es el drama del encuentro personal entre el yo y un Tú, un drama cuya grandeza sube de punto por el hecho de que el Tú, por su trascendencia, envuelve al yo y lo sobrepasa. En este drama singular, el hombre se lo juega todo entre un sí y un no, entre la fidelidad e infidelidad, el amor y el odio. El drama no ha tenido una solución trágica en la nihilidad y el absurdo, sino que Marcel ha erigido la filosofía de la esperanza frente a las filosofías de la crisis; ha vislumbrado en la esperanza luminoso lazo de la ascensión a Dios donde el hombre encuentra el sentido trascendente de su existencia. El existencialismo marceliano presenta afinidades con el de Jaspers, pero sobrepasa las situaciones-límite de éste.

La filosofía de Marcel se denomina, con razón, *existencialismo cristiano,* no sólo en el sentido negativo de que sus doctrinas no se oponen a los datos cristianos, sino sobre todo en el sentido positivo de una filosofía abierta al misterio y revelación cristianas. Incluso su intención explícita es de presentar todo el desarrollo de la experiencia existencial como una suerte de preparación precristiana. La esfera ontológica por él descubierta enlaza *directamente* con la esfera religiosa, o mejor, teológica; las estructuras cristianas de la fe, esperanza y caridad coinciden con las ontológicas, de las que se presentan como coronamiento. Marcel se ha excedido en su noble intención de indagar en la naturaleza disposiciones tan inmediatas a lo sobrenatural, presentando su experiencia eminentemente personal y concreta como de validez universal. Su teologización indebida de lo filosófico, con la consiguiente confusión de ambas órdenes, recuerda por su gran parecido el empeño de la filosofía cristiana de Blondel, aunque desde distintos puntos de vista.

Pero son importantes los fallos de la filosofía de Marcel provenientes de los supuestos comunes del existencialismo. Con su desconocimiento y pertinaz negación del valor ontológico de la razón y del pensamiento abstracto, en fuerza de los prejuicios neokantianos mal eliminados, incide en el irracionalismo derivado de Bergson y en la ambigüedad radical de toda la dirección existencialista. Marcel reniega de toda objetivación conceptual que proceda desde la distinción de sujeto y objeto, y de otra parte atribuye validez objetiva universal a sus razonamientos, pues trata de comunicarlos y convencer con ellos a los otros; no se puede razonar sin atribuir valor objetivo a las propias reflexiones, pues las experien-

cias íntimas son incomunicables a no ser por la común vía del conocimiento objetivo.

La ambigüedad, común a todo el pensamiento existencialista, prosigue en su esfuerzo de fundamentar una ontología o metafísica del ser desde una fenomenología de la existencia. Desde esa subjetividad inmanente del yo no es posible captar la realidad inteligible de los seres exteriores si antes se ha negado el valor objetivo y transfenoménico de los conceptos y principios racionales; el ser a que se llega no pasa de ser un ser ideal, inmanente a la conciencia del yo existo. Y la presencia de los otros seres intramundos que se dice captar en la conciencia del propio cuerpo sería ilusoria si, como parece, se niega valor objetivo al contenido de las sensaciones producidas por los otros cuerpos. Sin esa mediación de las sensaciones, de la visión del otro y percepción de su palabra, es vano hablar de la presencia y comunicación del tú personal.

Más ilusoria aún es la fundamentación gnoseológica del Ser divino y trascendente. La existencia de Dios es afirmada con una fe indubitable, pero ciega y arbitraria, como una presencia captada en la experiencia de la participación del ser o de la comunión con los otros tú en que subyace el Tú absoluto. Pero Dios no es objeto de ninguna experiencia fenoménica o de relación intersubjetiva. Y, por otra parte, un Dios inobjetivable, como simple presencia o misterio, se esfuma y desvanece en simple ilusión, faltando una fundamentación racional por su enlace con los seres contingentes y finitos. La posición marceliana oscila entre un ontologismo intuicionista, cuando intenta dar validez a la «intuición ciega» del misterio ontológico, y un fideísmo sentimental y agnóstico sobre un trasfondo de pura teología negativa.

La reflexión metafísica de Marcel, siempre itinerante y perpetua búsqueda, corre, por tanto, fuera de los cauces de la filosofía tradicional y cristiana, y fue objeto de críticas por parte de los tomistas. Pero se ha de ver en ella la forma más elevada del pensamiento existencial, que por su fuerza y originalidad ha obtenido mundial resonancia.

Difusión del existencialismo cristiano

También encontramos otra corriente de pensadores que, tras las huellas de Marcel, aunque sin ser sus discípulos, han elaborado formas de existencialismo de signo cristiano o al menos espiritualista y teísta. Por falta de espacio, nos limitaremos a breve mención de estos autores.

Luis Lavelle (1883-1951) es el principal representante de esta corriente. Nació en St.-Martin de Villeréal (Lot-et-Garonne). En sus estudios en la Universidad de Lyón recibió la influencia del bergsonianismo y del idealismo francés de Hamelin. Fue profesor primero en varios liceos de París, después encargado de cursos en la Sorbona (1932-34) y accedió, por fin, en 1940 a la cátedra de Bergson del Colegio de Francia, donde enseñó hasta su muerte. Inició, junto con Le Senne, el movimiento de la «Philosophie de l'esprit», tan rico en motivos especulativos de la Francia moderna, que luego difundiría Mounier.

Lavelle es un escritor fecundo en el campo filosófico. Entre sus obras destacan su tesis *La dialectique du monde sensible* (Estrasburgo 1921), y la obra fundamental, publicada en tres volúmenes con el título general *La dialectique de l'éternel présent: De l'être* (París 1928), *De l'acte* (1937), *Du temps et de l'éternité* (1945, con una cuarta parte, *De la sagesse*, que no fue publicada). Fue prolongando y difundiendo sus ideas en los demás escritos: *La conscience de soi* (1933), *La présence totale* (1934), *Le moi et son destin* (1936), *L'erreur de Narcisse* (1939), *Le mal et la souffrance* (1940), *La philosophie française entre les deux guerres* (1942), *La parole et l'écriture* (1942) y el breve resumen de su pensamiento *Introduction à l'ontologie* (1947). Publicó asimismo un amplio *Traité des valeurs* (2 vols., París 1951, 1955), la colección de artículos *L'intimité spirituelle* (1955), con otros ensayos y trabajos de revistas [67].

El ser y la existencia, la participación en el acto.—El pensamiento filosófico de Lavelle, si bien de carácter sistemático, es muy complejo y en él confluyen diversos motivos, tanto de la tradición ontologista de Platón y Malebranche como del intuicionismo bergsoniano y del espiritualismo de la corriente francesa. Pero ha sido calificado comúnmente de existencialismo, porque recoge las tesis principales de la filosofía de la existencia de corte católico y se acerca bastante al de Marcel. Su preocupación fundamental es la restauración de la metafísica por la fundación de una «filosofía del espíritu». Esta es una metafísica cuyo cometido es indagar el significado profundo del universo. El desarrollo de esta metafísica trata de interpretar la realidad, y con ella la existencia, por medio de una filosofía del ser que incluya la comprensión del acto.

El ser es la noción y realidad universal que contiene todas las cosas y lo penetra todo, fuera del cual nada existe. No se entiende el ser como un objeto o una noción abstractísima y exterior al pensamiento, sino que se capta en la «intimidad espiritual» por una *experiencia* privilegiada, similar a la intuición bergsoniana, y que, por otra parte, tiene visos de ontologismo, pues Lavalle apela al argumento ontológico, que trata de hacernos ver que la idea de ser contiene la realidad. Nuestro filósofo proclama extrañamente que el ser es *unívoco*, puesto que la

67 TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Introducción a la ontología* (México 1953), *La presencia total* (1934), *Las potencias del yo* (1954), *Cuatro santos* (1952, San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, San Francisco de Sales).

Bibliografía: O. M. NOBILE, *La filosofia di L. Lavelle* (Florencia 1943); E. CENTINEO, *Il problema della persona nella filosofia di Lavelle* (Palermo 1944); G. TRUC, *De J.-P. Sartre à Lavelle ou Désagrégation et réintégration* (París 1946); P. FOULQUIÉ, *L'existentialisme* (París 1950); P. G. GRASSO, *Lavelle* (Brescia 1949); A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid 1945); L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo* (Florencia 1952); VARIOS, *Lavelle*, en *Giornale di Metafisica* (1952) n.4; J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. Lavelle* (Lovaina 1947); B. SARGI, *La participation à l'être dans la philosophie de L. Lavelle* (París 1957); M. ANDRÉS, *El problema del absoluto-relativo en la filosofía de L. Lavelle* (Buenos Aires 1957); W. PIERSOL, *La valeur dans la philosophie de L. Lavelle* (París 1959); C. JOANNE OPALEK, *The experience of Being in the Philosophy of L. Lavelle* (Londres 1962); CH. D'AINVAL, *Une doctrine de la présence spirituelle. La philosophie de L. Lavelle* (Lovaina-París 1967); A. FOREST, *Lavelle*, en *Les grands courants. Portraits*, con numerosos artículos de revistas.

universalidad del ser tiene por fundamento esa univocidad. «Hay univocidad entre el ser del creador, de la creación y de la creatura» *(De l'être* 3.° n.6). Esto le conduce a una especulación sutil en que el ser considerado como un todo que contiene como partes los seres particulares, los cuales se diversifican en su multiplicidad por la conciencia. Cada parte del universo no puede existir por sí misma, sino en cuanto deviene conciencia; fuera de la conciencia, la realidad pertenece al mundo de lo fenomenal, y el *noúmeno* kantiano «asume una función que no pertenece sino al todo, en el interior del cual el yo real funda a cada instante su existencia participada» (ibid., 4.°, n.5).

La existencia surge en el seno del ser mismo y hace de la interioridad del ser su propia interioridad, puesto que el ser no se nos descubre sino en la experiencia de la existencia, como aquello que a la vez la funda y la rebasa. Es «la constitución de un ser capaz de decir *yo»,* el sujeto o la conciencia, que es la interioridad del ser y cuya expresión constituye el cuerpo. La existencia no nos es dada como una esencia ya hecha. No hay primacía de la esencia con respecto a la existencia, sino, al contrario, la existencia es anterior a la esencia, sostiene Lavelle con todo el existencialismo. Es preciso invertir, dice, la relación clásica y considerar la existencia como el medio de conquistar una esencia. Mi esencia tendré que encontrarla y realizarla a partir de un acto de existencia, la cual nos es dada como un poder-ser, como un haz de posibilidades. Esto significa que la existencia, como poder de realizarse o de darse a sí misma su esencia, se ha de definir por *la libertad,* que es otra tesis central del existencialismo. El ser de un yo o conciencia no existe sino por el poder que tiene de disponer de sí y de darse su propio ser eligiendo dentro de ese haz de posibilidades. Es preciso, pues, concebir la existencia como el medio de conquistar mi esencia por un acto de libertad creadora. Las demás cosas, o seres del mundo desprovistos de conciencia, no alcanzan la dignidad de existencia personal y subjetiva, y sólo entran en la categoría de *realidad* como apariencia o manifestación de ser sin interioridad alguna. Las cosas son lo dado, objeto de la ciencia y condición para la actuación de la existencia. También para Lavelle el mundo está integrado en la constitución de la existencia humana, y en dependencia intrínseca de ella.

Lavelle también acepta que la existencia hace de cada uno de nosotros un *ser arrojado en el mundo,* en medio de sus posibilidades que le toca descubrir y actualizar. Pero en el ejercicio de la libertad no es dominante el sentimiento de la *angustia,* que implicaría impotencia y fracaso, sino también el gozo y la confianza son inseparables de la existencia, que aleja de su concepción lo trágico y absurdo del existencialismo radical.

Por otra parte, el ser es de comprensión y extensión infinitas. A esta idea ilimitada del ser debe responder un Ser que «excluya toda relatividad e implica la interioridad absoluta». Tal noción de Ser absoluto «no conviene sino a Dios, es decir, al Espíritu». No se trata sólo de decir que Dios es, sino de decir que es el Ser y «la definición misma de Dios es el que es», por ser el principio mismo de su ser o *causa sui* y

agotarse su esencia en tal afirmación. «Pero también es el ser de todas las cosas y no puede decirse que ninguna sea por otra vía sino por su relación con El; decir de la cosa, como se suele a veces, que su ser propio no es sino una *nada*, es indicar solamente que no se distingue del Ser absoluto sino por el grado de su participación o por el intervalo que la separa de él»[68].

Lavelle convierte, pues, la especulación negativa del existencialismo germano, de que el ser de la existencia surge de la nada, en la idea teísta de que procede por *participación* del Ser absoluto. Tal principio de la participación es de inspiración platónica y deviene central en su filosofía. Y en la otra principal, *De l'acte*, se esfuerza en mostrar que el Ser es primordialmente «Acto»; es decir, no estructura estática e inerte, sino eficacia pura, principio dinámico de toda realidad, actividad por la que el Ser se pone a sí mismo eternamente, fuente de toda determinación y valor. De ahí que la existencia humana y todos los modos particulares del ser se constituyan por participación de esa fuente única que es el Acto infinito, que sin dividirse produzca en cada ser toda la potencia de que precisa para devenir lo que es. Así también debe entenderse dinámicamente la unidad entre el todo y sus determinaciones. Si bien estos modos no pueden subsistir sin el Todo, deben mantener una cierta autonomía para asumir su propia iniciativa y realizar libremente la propia esencia y vocación.

La dialéctica de la participación, que Lavelle opone a la dialéctica de la contradicción de Le Senne, constituye el principio general para esclarecer el proceso de Dios al hombre y del yo a Dios. La relación entre el Ser y los seres es de participación, y la participación es libertad. El Ser, como Acto o eficacia pura, ejerce sobre el yo humano un poder de apelación que le insta a responder en libertad. La solidaridad entre las determinaciones y el todo, que se realiza en todo momento de nuestro existir, no es sólo unidad entre el Acto y los actos, sino también distinción entre las partes y el todo. La dialéctica es unidad y disociación entre esencia y existencia. En la intimidad del acto de participación se da un proceso dialéctico entre el Acto total y el acto particular que garantiza la libertad de las creaturas. Recibimos la existencia como un don, algo dado, y debemos transformar el ser en acto, la necesidad en libertad. Es entonces cuando de individuos devenimos personas. La dialéctica de la persona es *existere* e *insistere*: el primer momento indica separación; el segundo, comunión. La libertad está, por tanto, en el corazón de la participación, no como un don, sino como conquista.

La dialéctica de la participación es a la vez *dialéctica del Eterno presente*. El Acto es a la vez trascendente e inmanente a nosotros. Es soberanamente trascendente a la conciencia, a la cual es también presente, por ser justamente su *más allá*, su fuente y su fin; y es rigurosamente inmanente porque no hay nada que no reciba de él su realidad. Aun siendo infinitamente distante, Dios es más íntimo al hombre que su propia intimidad, porque es el fundamento de su realización como persona. Esta dialéctica tiene también por cometido colocarnos en lo eterno,

[68] *Introducción a la Ontología*, tr. esp. (México 1953), p.69-70.

descubrir su relación viviente entre el hombre y Dios. En los momentos excepcionales, cuando nuestra actividad es más perfecta, la conciencia del tiempo desaparece en nosotros, y nos instalamos en la eternidad, que coincide con la presencia misma del Ser en nosotros. Así la psicología (que para los modernos, dice, es fenomenología) y la metafísica se integran: tenemos necesidad del Absoluto para apoyar en él todas nuestras certezas.

Basten estas indicaciones para apreciar la riqueza de los análisis existenciales y ontológicos de la filosofía de Lavelle. Su dialéctica del *Eterno presente* representa un esfuerzo en extremo sutil para explicar la inmanencia de lo divino en nosotros sin caer en el inmanentismo y el panteísmo a que conduce su teoría del ser unívoco y de la presencia e indistinción del Todo y sus partes, del Ser absoluto y los seres particulares. Esta proclividad de su pensamiento hacia un panteísmo dinámico ha motivado la desconfianza de los autores católicos hacia su concepción de un Dios, cuya trascendencia infinita no aparece. Y, en todo caso, su doctrina va lastrada del ontologismo, común asimismo a otros existencialistas católicos.

RENATO LE SENNE (1882-1954) es el pensador estrechamente ligado a Lavelle, fundador con él de la colección «Filosofía del espíritu» (1934) y de la corriente espiritualista que lleva ese nombre. Nació en Elbeuf-sur-Seine. Tuvo por maestros en París a Hamelin y a F. Rauh, que le inició en el estudio de la psicología, formándose también en la lectura atenta de W. James, y de la moral científica y sociológica. Fue profesor primero en los liceos de Chambéry, Marsella y en varios de París; luego en la escuela superior de Sèvres, y, por fin, en la Sorbona hasta 1952. Alternó su labor docente con numerosas misiones culturales, dando conferencias en la mayor parte de los países de Europa. Fue doctor *honoris causa* de la Universidad de Lovaina y miembro de varias academias extranjeras, así como presidente del Instituto Internacional de Filosofía (1952-1953).

Entre sus *obras* destacan: *Introduction à la philosophie* (París 1925), las dos tesis doctorales *Le devoir* (1930), *Le mensonge et le caractère* (1930), y la obra fundamental para su pensamiento filosófico, *Obstacle et valeur* (1934). Escribió también el voluminoso *Traité de morale générale* (1942), un *Traité de caractériologie* (1946), *Le destinée personnelle* (1951), *La découverte de Dieu* (1955)[69].

El pensamiento filosófico de Le Senne tiende a ser una «metafísica existencial y axiológica», fundada sobre el valor y el deber moral, desde

[69] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Introducción a la ontología* (México-Buenos Aires 1953). *Tratado de caracteriología* (México 1954).

Bibliografía: J. PAUMEN, *Le spiritualisme existentiel de R. Le Senne* (París 1949); VARIOS, *R. Le Senne* (Turín 1951, con bibliografía); E. CENTINEO, *R. Le Senne. Idealismo personalistico e metafisica assiologica* (Palermo 1953); F. P. ALESSIO, *Studi sul neospiritualismo* (Milán-Roma 1953); J. PIRLOT, *Destinée et valeur. La philosophie de R. Le Senne* (Namur 1953); F. SCIACCA, *La filosofía, hoy*, tr. esp. (Barcelona 1947), p.258-64; E. CENTINEO, *Caratteriologia e vita morale. La caratteriologia de Le Senne* (Bolonia 1955); G. BERGER, *Notice sur la vie et les travaux de R. Le Senne* (París 1956); A. FOREST, en *Les grands courants. Portraits* p.907-35; M. GUTIÉRREZ, *Estudio del carácter según Le Senne* (Madrid 1964); C. DOLLO, *L'Assoluto come valore in R. Le Senne*, en *Momenti e problemi dello spiritualismo* (Padua 1967).

los cuales establece un proceso ascensional hacia el ser y el Absoluto. Recibió la influencia de Hamelin, frente a cuyo idealismo reacciona apelando a la experiencia existencial, una experiencia de la existencia concreta que asuma toda la riqueza del vivir humano. Parte de la «relación»—concepto básico de Hamelin—, ligándola a la experiencia mediante la unidad ideo-existencial, que le permitirá entender lo real mediante una dialéctica envolvente en sus articulaciones con el error, el mal y el dolor; éstos son el obstáculo o la fractura *(fêlure)*, que se encuentra en el corazón de la experiencia. Entonces el *primum* del que debe partir la filosofía no es la relación, sino la existencia concreta, que no sólo es sentido de continuidad ideal, sino también de rotura y de límite, de defecto y obstáculo; la vida del espíritu no sólo es dialéctica ascendente y unívoca, sino también esfuerzo, contradicción, aventura de la conciencia que busca e investiga.

El método adoptado por Le Senne es, por lo tanto, lo que llama «*dialéctica* de la contradicción», pues la contradicción constituye el motor de la actividad. No es una contradicción lógica, sino la contradicción psicológica, inmersa en el interior de la experiencia, que pone en juego nuestra conciencia para superar obstáculos y conquistar valores, realizándonos como ser; porque la conciencia humana es actividad y *libertad*, y frente a ella aparece el deber como una especie de «obstáculo»; la armonía se logra creando y descubriendo valores. El proceso de esta dialéctica abierta será, pues: tesis (conciencia), antítesis (deber, obstáculo-contradicción) y síntesis (valor-ser). Y la libertad se realiza, por consiguiente, en el «ser para el valor», no en el «ser para la muerte», como quiere Heidegger. Es la antítesis y divergencia radical del existencialismo germano.

Todo valor (que Le Senne condensa en los cuatro valores cardinales de la verdad, la belleza, el bien y el amor) es algo determinado, ligado a la realidad particular. Pero su determinación es *sui generis;* el valor es «atmosférico», no está compuesto de partes, no se encierra dentro de contornos determinados, sino que «impregna y se difunde». Lo que es «digno de ser deseado y buscado es lo que todos llaman valor». El hombre encuentra en su vivir «pruebas de valor» que le testimonian el valor del mundo; pero ninguna le produce una satisfacción que le exima de buscar más adelante y más alto. En todo valor, por tanto, se debe buscar el Valor absoluto; sólo así se puede eliminar la antinomia de un mundo que, desgarrado por los conflictos de valores, llegue a ser un caos espantoso. Además, «dos exigencias incoercibles de nuestro espíritu, la una de unidad y la otra de superación *(dépassement)*», reclaman la existencia de un Valor absoluto e infinito, que sea fuente creadora de todos los valores. Este Valor absoluto «debe poseer eminentemente la personalidad, que nosotros conocemos como el valor más alto y el corazón del espíritu; el Absoluto debe ser llamado Dios», al que nosotros llegamos por las participaciones que nos da del valor y por las que accedemos a la personalidad. Así, «todo valor aparece como *una relación entre una fuente trascendente,* el Valor considerado en sí mismo, incognoscible en su plenitud sobreabundante, y *una inmanencia*»,

que es el valor singular que cada sujeto experimenta en su situación histórica y por el cual obtiene un contacto indefinible con el Absoluto. Y «la unidad e infinitud del Valor deben manifestarse en nuestra experiencia por una multiplicidad conciliable y renovable de valores humanizados. El Absoluto debe «fundar» el conocimiento por la verdad, «autorizar» la acción por el bien, «fascinar» la sensibilidad receptiva por la belleza y «arrebatar» la sensibilidad dinámica por el amor. Estos valores cardinales se disfractan y enlazan para engendrar indefinidamente valores más abstractos y más concretos» [70].

Tal es la elevada metafísica axiológica por la que Le Senne se eleva en su dialéctica ascendente hacia Dios. En ella se trasluce, como en Lavelle, un cierto ontologismo y el mismo grave fallo de declarar incognoscible a Dios fuera del atributo de personalidad, puesto que como Valor absoluto está por encima de todas las determinaciones, es el Absoluto indeterminable. Sobre esta concepción valorativa fundamenta su Moral general, que según él, por tanto, se refunde en metafísica. La mayor parte de su contenido lo forma una larga polémica contra todos los sistemas morales del pasado, en los que encuentra como error básico el intelectualismo racionalista. Pero a la vez resalta con vigor los grandes valores de la vida moral que culminan toda la axiología y sobre los que construye una elevada doctrina moral.

Su *Tratado de caracteriología* ha tenido, por fin, gran importancia para la pedagogía francesa; en sus análisis y variadas clasificaciones del carácter ha destacado sobre todo la formación de la personalidad libre y sus relaciones con el carácter, como la materia sobre la que se edifica.

En Alemania. También allende del Rin ha surgido una corriente de pensadores católicos, paralela y contemporánea de la francesa, que cultivaron motivos existencialistas junto con un espiritualismo personalista y que pueden agregarse al movimiento del existencialismo cristiano. Son los principales: TEODORO HAECKER (1879-1945), a quien dedicó un estudio G. Marcel y cuyo pensamiento existencial se centra en la dialéctica vital de la experiencia cristiana. PETER WUST (1884-1940), que desarrolla asimismo una dialéctica existencial y se inspira más en el irracionalismo pesimista de Kierkegaard y K. Barth. FERDINAND EBNER (1882-1931), notable por haber profundizado en la especulación personalista y dialógica del *Ich und Du*, iniciada por los protestantes F. ROSENSZWEIG y, sobre todo, MARTÍN BUBER. Los tres pasaron, como G. Marcel, por la experiencia de una crisis y posterior conversión a una fe católica ardiente. A ellos debe agregarse el insigne jesuita ERICH PRZYWARA (1889-), de origen polaco, pero naturalizado en Alemania, y el fecundísimo escritor ROMANO GUARDINI (1885-1968), filósofo de la religión y teólogo católico, en cuya vasta producción filosófica aparecen frecuentes motivos de un pensamiento existencial y personalista. A ellos (salvo a Guardini) ha consagrado un magistral estudio biográfico y doctrinal el P. Alfonso López Quintás junto con una extensa profundización en la filosofía de XAVIER ZUBIRI, que también en su primera etapa asumió los motivos ontologistas y de un cierto intuicionismo del existencialismo católico

[70] *Traité de Morale générale* (París 1949) Conclusión p.292-294.

francés[71]. Remitimos a tan documentada obra para el conocimiento de estos autores.

La teología protestante alemana se inspiró, en cambio, en el existencialismo de Heidegger y Jaspers, asumiendo muchos de sus motivos para sus interpretaciones dogmáticas que introdujeron tanta confusión en la explicación de las verdades de fe. El movimiento se configura en la famosa «teología dialéctica» de KARL BARTH (1886-1968), antes citado, quien desde su primera obra, *Der Römerbrief* (1919), se enlaza con el primer Renacimiento de Kierkegaard y, acentuando la absoluta trascendencia divina y la «diferencia cualitativa» entre el hombre y Dios, elabora una teoría de la negatividad radical del ser humano y de la contradictoria relación de su existencia respecto de Dios, declarado incognoscible por la creatura; con ello pretende explicar la doctrina protestante del hombre radicalmente pecador y de la justificación como una irrupción de Dios en el hombre, del que sólo brota una fe fiducial e irracionalista en la paradoja y el absurdo.

Le han seguido, con diversas alternativas, su hermano el filósofo ENRIQUE BARTH (1890-1965), que profundizó en la temática existencialista; los teólogos EMIL BRUNNER, FEDERICO GOGARTEN, E. THURNEYSEN, E. GRISEBACH, R. NIEBUHR, HELMUT THIELICKE y sobre todo PAUL TILLICH y R. BULTMANN (1884-1976), que se adhieren al historicismo existencial de Heidegger para sus teorizaciones de la desmitificación de los dogmas revelados.

Existencialismo ruso. Dos conocidos pensadores rusos han elaborado una forma original de existencialismo religioso, de carácter místico y profético, enraizado en la tradición religiosa de su pueblo. NICOLÁS ALEKSANDROVITCH BERDIAEV (o Berdiaeff, 1874-1948). Nació en Kiev, de familia aristocrática. Abandonando pronto la carrera militar, estudió en la Universidad de su ciudad natal, donde se formó en el idealismo alemán y descubrió el marxismo, dos filosofías que luego combatió violentamente. Por su participación en el movimiento socialista fue arrestado primero, y luego desterrado, refugiándose en Alemania, donde profundizó en la filosofía moderna. De vuelta a Kiev, su encuentro con Bulgakov fue decisivo para su retorno progresivo al cristianismo ortodoxo, aceptado, sin embargo, de manera libre y resistente a las instituciones. Después de la revolución comunista llevó una vida intelectual activa, fundando en Moscú una Academia libre de cultura espiritual, hasta su expulsión, en 1922, con otros muchos tenidos por enemigos del régimen. Se detuvo algún tiempo en Berlín, y en 1925 se trasladó a París, donde vivió hasta su muerte.

De sus numerosas obras escritas en ruso y traducidas a diferentes lenguas, cabe destacar: *Filosofía de la libertad* (San Petersburgo 1911), *Filosofía de la desigualdad* (Berlín 1923), que es un conjunto de acusaciones violentas al bolchevismo; un estudio sobre Dostoievsky, *El sentido de la historia* (Berlín 1923); *Una nueva Edad Media* (Berlín 1923), *Filosofía del espíritu libre* (París 1927), *De la destinación del hombre*

[71] A. LÓPEZ QUINTÁS, *Pensadores cristianos contemporáneos. I: Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri* (Madrid, BAC, 1967).

(París 1931) y *Cinco meditaciones sobre la existencia* (1934), que son las más importantes, con los escritos en francés *Essai de métaphysique eschatologique* (París 1946), *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* (1947) y una *Autobiografía espiritual* (1947)[72].

El pensamiento de Berdiaev, ya separado de la primera inspiración marxista, se centra en una metafísica personalista, espiritualista y cristiana, que más tarde se precisa en términos de un original existencialismo. «Quiero definir mi filosofía con los rasgos siguientes: es una filosofía de la libertad, filosofía del acto creador, filosofía del espíritu, filosofía personalista, filosofía existencial», dijo él mismo. La libertad es entendida en su sentido originario, no como poder de elegir entre el bien y el mal, sino como poder de crear el bien y el mal; es «anterior a la vida y a la creación» y constituye la condición primera de la vida y la creación, y hasta la condición imprescindible de la misma especulación filosófica. La libertad es anterior a la razón, es más profunda que ella, es irracional y misteriosa porque es creadora. El hombre oscila entre las dos libertades del tiempo y del espíritu, y por esto es misterio y problematicidad. «El misterio del hombre es el misterio de la profundidad infinita del espíritu.» El destino del hombre es el mismo destino de la libertad, que es deber que hay que cumplir, peso del sufrimiento y del dolor que hay que llevar. Ser hombre es comprometerse a ser libre. La libertad, esencial al espíritu, se realiza por medio del acto creador o de creatividad, que es el principio y el fin de la actividad humana. Este impulso creador es el único capaz de aniquilar el peso muerto que se cierne sobre la vida del hombre y que ahoga sus creencias y sus instituciones. El ser creado permanece libre frente a su creador y espera de Dios la ayuda que necesita para aniquilar en sí todo residuo de negatividad y de pecado que proviene de su nada original

El ser se desvela en el hombre y a través del hombre; por eso la filosofía no puede ser sino «conocimiento del misterio del ser del hombre, del sentido de la existencia en cuanto conmensurable con la existencia humana». La filosofía adquiere así validez existencial; «no trata de la existencia, sino ella misma es manifestación de la existencia». El conocimiento «es la vida misma del espíritu» y adquiere un significado creativo; conocer es «hacer el ser más ser», por cuanto enriquece la realidad conocida y la hace diversa de lo que era en su opaca objeti-

[72] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS: *Una nueva Edad Media* (1931). *El sentido de la historia* (1931), *Dostoievsky* (1931), *La destinación del hombre* (1947) *Cinco meditaciones sobre la existencia* (1948), *Libertad y esclavitud del hombre* (1955), *Las fuentes y el sentido del comunismo ruso*, *El cristianismo y el problema del comunismo*, etc.

Bibliografía: F. TANCINI, *El personalismo religioso di N. Berdiaev* (Milán 1943); S. BUCCERI, *Berdiaev* (Brescia 1949); A. RONCO, *L'esistenzialismo religioso di N. Berdiaev* (Roma 1960); P. V. KENNEDY *A Philosophical Appraisal of the Modernist Gnosticism of N. Berdiaev* (Ann Arbor 1940); M. SPINKA, *N. Berdiaev Captive of Freedom* (Filadelfia 1950); F. CLARCKE, *Introduction to Berdiaev* (Londres 1950); E. PORRET, *N. Berdiaev, prophète des temps nouveaux* (Neuchâtel 1951); R. RÖSSLER, *Das Weltbild N. Berdiaevs Existenz und Observation* (Gotinga 1956); M. A. VALLON, *Apostle of Freedom Life and Teachings of N. Berdiaev* (Nueva York 1960); D. A. LOWRIE, *Rebellious Prophet a Life of N. Berdiaev* (Nueva York 1960), L. JULIEN-CAIN, *Berdiaev en Russie* (París 1962); J. L. SEGUNDO *Berdiaev Une réflexion chrétienne sur l'existence* (París 1963); M. M. DAVY, *N. Berdiaev L'homme du huitième jour* (París 1964) A. A. LOWRIE, *Christian Existentialism* (Londres 1965); C. S. CALIAN, *Significance of Eschatology in the Thought of N. Berdiaev* (Leide 1965), etc

vidad, más íntima al sujeto. La verdad es la subjetividad, y el conocer verdadero se centra en el problema del hombre, de su personalidad concreta y de su existencia espiritual, anterior a la relación entre sujeto y objeto, a toda objetivación racional.

El espíritu no es contrapuesto, como el alma, a la materia, cual si fuera una realidad entre las otras; es la realidad misma que se desvela en un plano distinto al de la naturaleza, la realidad en su interior dinamismo, o en la intensidad de su existencia. «El espíritu es la vida, la experiencia, el destino.» En esta realidad se afirma el *hombre*, en el cual «se entrecruzan todas las esferas del ser». Se presenta en la escena de la existencia como «individuo», ligado a la naturaleza. Mas para afirmarse en su realidad humana debe trascender la propia singularidad y ponerse como *persona*. El individuo es una categoría de orden natural; la persona, en cambio, se hace, se crea por obra del espíritu que se enseñorea de la naturaleza. La persona, ligada a su constitución psíquica y biológica, vive en una tensión dialéctica y pugna por salir de su dimensión de clausura para alcanzar el *otro*. Mas por las vías de la existencia común y de la objetivación, en vez de llegar a la interior comunión con un «tú», sólo encuentra la sociedad que le oprime y limita su libertad. Tal soledad originaria del hombre sólo puede resolverse en Dios, en quien descubre el sentido verdadero de su existencia. Dios, no como objeto, sino como sujeto o el «otro», vive en el alma y se revela como momento constitutivo de la personalidad espiritual del hombre. En la profundidad del espíritu nace una «eterna nostalgia de Dios», y la búsqueda de Dios forma parte de la propia humanidad.

La historia, para Berdiaev, tiene su centro en el acontecimiento de la venida de Cristo, Dios-hombre, y es una historia de redención, por la conversión del yo a la persona y una continua autocreación interior o elaboración del hombre nuevo. En cuanto a la ética, debe cesar de ser sólo «normativa y tiránica», fría y abstracta, para constituirse en una doctrina concreta relativa a la vida humana, a su sentido, fines y valores. Será una ética «creativa y profética» que cargue sobre el hombre la responsabilidad de su destino y del mundo.

Estas imperfectas indicaciones ya traslucen el rico contenido de la concepción cristiana de la existencia según Berdiaev, cuyas líneas maestras van expuestas en su extensa y fundamental obra *De la destinación del hombre*.

LEON CHESTOV (seudónimo de SCHWARMANN, 1886-1938) es el otro pensador ruso, judío de nacimiento, que defendió nueva forma original del existencialismo cristiano. Nació en Kiev, estudió en su ciudad natal y en la Universidad de Moscú, estableciéndose después en San Petersburgo. Después de la revolución comunista se trasladó a Francia (1920), residiendo sobre todo en París, dedicado a la elaboración de su pensamiento, hasta su muerte.

Escritor apasionado y paradójico, desde su primera obra, *Apoteosis de lo infundamental* (1905), destacó por su implacable polémica contra todo racionalismo en defensa de la fe religiosa, que es fe en el absurdo. Publicó también en ruso ensayos sobre Pascal, Tolstoi, Dostoievsky y

Nietzsche. En sus últimos ensayos en francés, *Kierkegaard et sa philosophie existentielle* (París 1936), *Athènes et Jérusalem* (1938) y *Concupiscentia irresistibilis* (sobre la filosofía medieval), está ya fijada definitivamente la orientación mística de su pensamiento, con la exasperación del irracionalismo nietzscheano y del fideísmo kierkegaardiano. Toda la realidad es un misterio; «vivimos circundados de infinitos misterios», que no pueden ser descifrados por la filosofía racional y cientificista, sino por una ascensión ascética hacia Dios en la fe. Todos los filósofos trataron de preservarse del «terror de la existencia encerrada en el misterio» que envuelve la vida y la hace incierta y frágil, pretendiendo sustituir la verdad, oculta en el misterio, por un sistema de conocimientos evidentes, cuya validez lógica no garantiza la verdad y aliena de la vida. Todos los filósofos del pensar racional y científico, desde Aristóteles, no conducen al hombre a la verdad, sino, al contrario, le alejan de ella para siempre, pues debajo de cada verdad, tanto científica como filosófica, se halla un absurdo; a cada racionalidad se opone la contradicción e irracionalidad.

La victoria definitiva sobre la «autocracia de la razón» no podrá surgir sino en el plano de una *filosofía religiosa,* donde, «en una tensión sin límites» y desligado del conocer, el hombre podrá vencer *en el acto de la fe* su falso terror «delante de la voluntad ilimitada del Creador». Sólo en la esfera de la fe vendrá desvelado y acogido el misterio de la realidad verdadera, de posibilidades infinitas, y el espíritu de Jerusalén, de la revelación y de la fe triunfará sobre el espíritu de Atenas, impregnado de racionalidad y de resignación delante del mundo.

En Italia, finalmente, ha surgido una cierta corriente existencial bajo la inspiración del existencialismo germano y en su órbita se han movido algunos autores como E. GRASSI, E. PACI, C. LUPORINI. Destaca sobre todo NICOLÁS ABBAGNANO (1901-), profesor en la Universidad de Turín y conocido autor del manual *Historia de la Filosofía* (3 vols., Turín 1946-50, 2.ª ed. 1963) y de varias monografías sobre diversos pensadores y sobre los temas de la ciencia. En sus obras *La struttura dell'esistenza* (Turín 1939) e *Introduzione all'esistenzialismo* (Milán 1942, 1965) ha sostenido la filosofía existencial, asumiendo, con cierta frecuencia, motivos tomados de Heidegger y Jaspers. Y en la obra *Filosofia, religione, scienza* (Turín 1947) expone que religión y ciencia son dos vías para realizar la existencia en la fe, fuera de la cual «no hay sino dispersión, extravío, insignificancia, pecado». Escribió también *Esistenzialismo positivo* (Turín 1948), donde adopta una posición crítica frente a las corrientes alemana y francesa, buscando una solución positiva en la filosofía de la libertad.

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICION
DEL VOLUMEN SEXTO DE «HISTORIA DE LA
FILOSOFIA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTO-
RES CRISTIANOS, EL DIA 30 DE SEP-
TIEMBRE DE 1988, FESTIVIDAD DE
SAN JERONIMO, DOCTOR DE
LA IGLESIA, EN LA IM-
PRENTA FARESO, S. A.
PASEO DE LA DI-
RECCION, N.º 5.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

398

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXVIII